

Han-buddhismen i rødt, svart og grått

Muligheter og utfordringer for kinesiske
lekbuddhister innenfor et fleksibelt politisk rammeverk



Trine Angelskår

Masteroppgave i religionshistorie | 60 Studiepoeng | Vår 2011
Institutt for kulturstudier og orientalske fag | Universitetet i Oslo

SAMMENDRAG

Under formann Maos strengt ateistiske ledelse var det svært vanskelig å praktisere religion i Kina. En kursendring i religionspolitikken ble en del av reformprosessen som Deng Xiaoping startet da han overtok makten i Kommunistpartiet på slutten av 1970-tallet. Blant annet ble religionsfriheten i landet sikret i grunnloven fra 1982, og en oppmykning av religionspolitikken begynte. Like fullt blir ikke lover og regler håndhevet likt i landet. Han-buddhismen blir ofte mer fordelaktig behandlet enn andre religioner til tross for at myndighetene har vært klare på at alle religioner er likeverdige og skal behandles likt. Dette skjer fordi han-buddhismen i liten grad blir betraktet som en trussel mot myndighetenes autoritet. Snarere blir den sett på som noe som kan bidra til å fremme den politiske målsetningen om å etablere et såkalt harmonisk samfunn. Ved å bygge opp under nasjonalisme, bidra med et moralsk fundament, tjene som en katalysator for økonomisk utvikling og å virke som en buffer mot spredning av protestantiske og katolske kirker, tjener han-buddhismen en funksjon som en stabiliserende og pengeinntjenende faktor i samfunnet. Han-buddhismen blir på denne måten betraktet som et middel til makt. Derfor ser vi at myndighetene legger til rette for en oppblomstring av han-buddhismen og tillater han-buddhistene et større spillerom til å praktisere sin religion enn hva de tillater praktiserende av de fleste andre religioner.

Like fullt er spillerommet for lekbuddhister fortsatt ikke stort. Imidlertid finnes det lommer der vi kan se mønstre av motstand og alternative strategier for praktisering av religion som omgår den offisielle kinesiske religionspolitikken. Motstanden tar ikke form av store protester og demonstrasjoner, men snarere som en subtil undergraving av myndighetenes autoritet. Lekbuddhistene finner ulike kreative løsninger på de begrensningene det politiske rammeverket gir. Den økte religionsfriheten for han-buddhister i Kina er både resultat av press både ovenfra og nedenfra. Men myndighetene har ikke lenger full kontroll over religionsutøvelsen i landet. Når han-buddhistene nå får stadig større spillerom, er det i stor grad et resultat av at myndighetene faktisk ikke lenger har noe valg.

TAKK!

En stor takk til mine veiledere Hanna Havnevik og Rune Svarverud for uvurderlig hjelp.

En stor takk også til Kinaprogrammet ved Norsk Senter for Menneskerettigheter, der jeg var så heldig å være masterstipendiat, for nyttige innspill og et inspirerende miljø. En særlig takk til Koen Wellens for fruktbare samtaler og for gode forslag til forbedringer.

Takk til Stiftelsen Thomas Fearnley, Heddy og Nils Astrup for reisestøtte.

Takk til Audun Hanssen-Bauer for teknisk hjelp. Takk til Pål Angelskår for korrektur og gode innspill. Takk til mamma og pappa for all hjelp og støtte.

Takk, Kristoffer.

INNHALDSFORTEGNELSE

Sammendrag	1
Takk!	2
Kapittel 1. Innledning	6
1.1 Eksisterende religionshistorisk forskning	7
1.2 Problemstilling	8
1.3 Oppgavens struktur	9
1.4 Materiale	11
1.4.1 Om templene	12
1.4.2 Bruk av templene	15
1.5 Transkripsjon og forkortelser	16
Kapittel 2. Metode	18
2.1 Metodisk tilnærming	19
2.2 Valg av informanter og etablering av kontakt	21
2.3 Etikk og notatskriving	23
2.4 Språk	25
2.5 Analyse- representativitet og forforståelse	26
2.6 Nærhet og distanse	27
Kapittel 3. Buddhisme i Kina	29
3.1 Da religion kom til Kina – om religionsbegrepet i Kina	29
3.1.1 Religion – et vestlig begrep	30
3.1.2 Religion på kinesisk	31
3.1.3 Religiøse strukturer i et før-moderne Kina	32
3.1.4 En kinesisk forståelse av religion i nyere tid	33
3.2 Kinesisk buddhisme	34
3.3 Lekkabbudhist	36
Kapittel 4. Rettslig og politisk rammeverk for religion i Kina	39
4.1. Grunnlovsartikkel 36	39
4.2 Dokument 19	40
4.3 Nasjonal handlingsplan for religionsfrihet	41

4.4 Reglement for religionsadministrasjon	41
4.5 Rettsvesenet	43
4.6 Religionsadministrasjon	44
4.7 Religionspolitikken – elsk landet, elsk religion.....	47
4.7.1 En ny politisk funksjon for religion – et middel til et harmonisk samfunn	48
4.7.2 Tre stadier av myndighetenes syn på religion	49
Kapittel 5. Et marked for religion- en markedsteoretisk tilnærming til religion	51
5.1 Et rødt, sort og grått marked for religion.....	52
5.2 Hvordan står han-buddhismen i en særstilling i Kina?	54
5.3 Hvorfor blir han-buddhismen forskjellsbehandlet?	58
5.4 Hvordan bruker myndighetene han-buddhismen til å fremme sine politiske mål?	61
5.4.1 Nasjonalisme, statistikk og tallenes psykologi	61
5.4.2 Moral i kommunismens tid	65
5.4.3 Religion som pengemaskin	65
5.4.4 Buffer mot protestantiske og katolske grupper	69
5.5 Autonomi vs lojalitet	70
5.6 Delkonklusjon: Forskjellsbehandling av det religiøse markedet	71
Kapittel 6. Individualisering av det kinesiske samfunn og dets innvirkning på lekbuddhisters religionsutøvelse	73
6.1 Individualisering av familien	74
6.2 En ny generasjon – unge kinesere i dag	76
6.2.1 Familie og foreldre	77
6.2.2 Venner – bruk av tempelet som en sosial arena.....	80
6.2.3 Litteratur og populærkultur	82
6.2.4 Moter og trender	86
6.3 Individualisert buddhisme.....	89
6.4 Tre orienteringer innen buddhismen	91
6.4.1 Tro og overtro innen lekbuddhismen	93
6.5 Folks retorikk vs. den politiske situasjonen	94
6.6 Delkonklusjon.....	96

Kapittel 7. Avsluttende kommentarer og konklusjon	97
Appendiks.....	100
Oversikt over informanter:	100
Spørreguide:.....	101
Bibliografi	102
Digitale kilder og nettsteder	108

KAPITTEL 1. INNLEDNING

I 1976 lå Kina i ruiner etter et tiår med den kaotiske Kulturrevolusjonen. Økonomisk, sosialt og kulturelt var det kinesiske samfunn lagt brakk. Et sentralt mål under Kulturrevolusjonen hadde vært å avskaffe "De fire gamle": Gamle skikker, gammel kultur, gamle vaner og gamle ideer. All form for religiøs praksis var forbudt, og mange kirker, templer og moskeer ble stengt eller ødelagt. Etter Formann Mao Zedongs (毛泽东) død i september 1976 sto nye og yngre krefter klare til å føre Kina inn på nye veier. Under Deng Xiaopings (邓小平) lederskap ble landet penset inn på et nytt politisk spor – fokusert på modernisering og økonomisk reform. Den såkalte 'Åpning og reform'-perioden (*gaige kaifang*, 改革开放), tok til. Den økonomiske liberaliseringen av Kina på slutten av 70-tallet skulle også vise seg å ha ringvirkninger på andre aspekter ved det kinesiske samfunn, og den førte med seg blant annet en oppmykning av religionspolitikken. Etter lang tid med total undertrykkelse av religion, ble den lovfestede religionspolitikken om frihet til religiøs tro og praksis gjeninnført under Det tredje plenum av Den ellefte partikongress i 1978 (Potter 2003:13).¹ For å samle folket og skape entusiasme rundt den økonomiske utviklingen, valgte de kinesiske myndighetene å løsne litt opp på kontrollen av ulike aspekter av det sosiale liv, inkludert religion (Yang 2006:101). Et gradvis mer heterogent samfunn vokste fram. Kun kort tid etter partikongressen begynte kirker, templer og moskeer igjen å åpnes. Prester, munk og imamer som hadde blitt fengslet under Kulturrevolusjonen, ble nå sluppet fri og fikk tillatelse til å returnere til sine respektive virker (MacInnis 1989:7).

At religiøs praksis igjen ble tillatt, betød derimot ikke at det var fritt fram for kinesere å praktisere religion. Myndighetene anerkjente kun fem religioner – buddhisme, daoisme, islam, protestantisme og katolisisme – og la på denne måten hindringer for at andre sekter og religioner skulle fylle det religiøse vakuum som hadde oppstått under Kulturrevolusjonen (Leung 2005:33). Det finnes fremdeles mange forskrifter, lover og restriksjoner som hindrer full religionsfrihet i Kina i dag. Og dersom myndighetene ønsker det, har de fortsatt mulighet til å styre religiøse aktiviteter helt ned til minste detalj (Wellens 2009:2).

Vilkårene for religionsfrihet skal i teorien være lik over hele landet. Det har imidlertid vist seg at den faktiske håndhevingen av lovverket varierer i stor grad fra sted til sted,

¹ Lanseringen av 'Reform og åpningsperioden' tidfestes ofte til sluttkommunikeet fra denne partikongressen. Publisert første gang i *Folkets dagblad (Renmin ribao, 人民日报)* 15. mars 1979 (MacInnis 1989:32).

mellom ulike etniske grupper og mellom ulike religioner. Hvordan myndighetene håndhever lovverket når det kommer til kinesisk buddhisme, vil være et tema for denne oppgaven. Kinesisk buddhisme, også omtalt som han-buddhisme ettersom det store flertallet tilhører nettopp den etniske majoriteten han-kinesere,² er i dag den største religionen i Kina (Pew Forum 2008).

1.1 EKSISTERENDE RELIGIONSHISTORISK FORSKNING

Til tross for en overveiende enighet blant akademikere om at det har vært en voldsom oppblomstring av religiøs tro og praksis i post-Mao perioden [Overmyer (2003), Lu, O’Leary, Li (2008), Yang (2006), Benoît Vermander (2009), Wellens (2009, 2010)], vet vi i dag fortsatt relativt lite om hvordan religion utøves blant vanlige kinesere som praktiserer han-buddhisme, og hvordan lekbuddhister forholder seg til det politiske og rettslige rammeverket myndighetene har satt. Innen religionshistorisk forskning på buddhisme har det vært en lang tradisjon for å fokusere på religiøse tekster, på de buddhistiske institusjonene og praktisering av religion innen klostrene. Mye av forskningsarbeidet som er gjort på kinesisk buddhisme har fokusert på kategorisering og kartlegging av grunnleggende trekk ved buddhismen og redegjørelse for en historisk utvikling av de religiøse institusjonene [Welch (1967 og 1968, 1972), Birnbaum (2003), Ashiwa og Wank (2006)]. Tradisjonelt har mye av forskningen på buddhismen vært orientert rundt tekster som munkevesenet betrakter som viktige [Lopez (1995), Anderl, Eifring, Teeuwen, Tikhonov (2007)]. Gjennom studier av buddhistiske tekster, har forskere beholdt fokus på det institusjonelle aspektet ved religionen og i liten grad fokusert på hvordan vanlige lekfolk praktiserer i hverdagen. Studiet av kanoniske buddhistiske tekster står ikke i forhold til tekstenes betydning og bruk blant vanlige lekbuddhister, hevder religionshistoriker Gareth Fisher (Fisher 2010a:6). For lekfolk utgjør religiøse tekster kun en liten del av deres religiøse praksis, der det å lese høyt eller å høre på resitasjon blir betraktet som fortjenestefulle handlinger, understreker han (Fisher 2010a:6).

Når det gjelder forholdet mellom staten og religion i Kina, er det mye litteratur å finne [Ashiwa og Wank (2009), Palmer (2009), Vermander (2009), Mayfair Yang (2008), Yang og Tamney (2005) og Overmyer (2003)]. Også om religiøs praksis blant etniske minoriteter er

² Han-kineserne er den største etniske gruppen i Kina og utgjør omlag 92 % av befolkningen (National Bureau of Statistics of China 2002).

det skrevet en god del [Goldstein og Kapstein (1998), Gladney (2004), Wellens (2009), Kolås og Thowsen (2005), Havnevik (2002, 2010, 2011a,b, under utgivelse)]. Om han-buddhistiske lekfolk, derimot, er det fortsatt relativt lite forskning som er utført. Gareth Fishers forskning på lekbuddhistiske studiegrupper ved Guangji-tempelet, er et unntak i så måte (Fisher 2010b, c, d og 2011). Også sosiologen Ji Zhe (汲喆), har gjort undersøkelser på blant annet han-buddhistiske lekfolk presentert i “Non-institutional Religious Re-composition among Chinese Youth”, men hans fokus har i stor grad vært rettet mot ungdom generelt, og ikke han-buddhister spesielt (Ji Zhe 2006:535-549). Videre finnes det også enkelte kvantitative spørreundersøkelser som kartlegger antall religiøse utøvere, ledet av Pew Global Attitudes Project, i samarbeid med den kinesiske meningsmålingsorganisasjonen; Horizing Group, (2005 og 2006) og med C100, en politisk uavhengig organisasjon for kinesisk-amerikanere i 2007 (Pew Forum 2008). I tillegg ble det i 2007 utført et forskningsprosjekt av Tong Shijun (童世骏) og Liu Zhongyu (刘仲宇) ved East China Normal University i Shanghai som kartlegger det religiøse landskapet i Kina i dag (Sun 2007).

Mitt bidrag til forskning rundt han-buddhismen i Kina er derimot orientert rundt han-buddhistiske lekfolk og blir presentert i det påfølgende avsnitt.

1.2 PROBLEMSTILLING

Vilkårene for religionsfrihet i Kina er kompleks. På den ene siden finnes det et lovverk og politiske retningslinjer som gir oss ett bilde av situasjonen. Som nevnt håndheves imidlertid ikke dette lovverket likt over hele landet, og gir derfor ikke et godt bilde av religionsfriheten i landet. På den annen side finnes det også en rekke vestlige menneskerettighetsrapporter om religionsfrihet i Kina, men disse rapportene tar i stor grad kun for seg forholdene i Tibet, Xinjiang og for Falungong-tilhengere³ og representerer derfor kun de mer kontroversielle aspektene ved religionspolitikken i landet. Jeg mener det også er nødvendig å ta for seg den faktiske håndhevingen av lovverket og religionspolitikken, sett i forhold til de ulike religiøse gruppene for å få et mer nyansert bilde av hvordan religionsfriheten arter seg for den enkelte religionen. Videre mener jeg at det også er nødvendig å undersøke hvilke muligheter og på hvilke premisser lekfolk på grasrotnivå har til å praktisere sin tro for å kunne danne seg

³ Falungong, grunnlagt i 1992 av Li Hongzhi (李洪志), er en kombinasjon av qigong, buddhisme og daoisme kombinert med egne mystiske teorier og praktiseringer som skal lede til opplysning. Antall antatte medlemmer av gruppen har variert voldsomt. Utenlandske medier har rapportert om opptil 70 millioner, mens kinesiske myndigheter bekrefter om lag to millioner medlemmer av organisasjonen (Kuhn 2010: 366).

et bilde av hvordan situasjonen for religionsfriheten i landet. Lekkabbuddhistene utgjør en langt større andel av religionsutøvere enn munkar og nonner som representerer institusjonelle aspekt ved buddhismen. Ettersom han-buddhismen er den religionen som er praktisert av flest folk i Kina i dag, vil jeg her undersøke vilkårene han-buddhistiske lekfolk har til å praktisere sin tro.

Oppgavens formål er å undersøke det komplekse bildet av religionsfrihet og vilkårene for oppblomstringen av han-buddhismen i Kina i dag. Til tross for at myndighetene har vært helt klare på at alle religioner er likeverdige og skal behandles likt (State Council Information Office (SCIO) 1997a), kan vi i dag se konturer av en forskjellsbehandling i favør av han-buddhismen. I motsetning til hva man kanskje skulle tro, kan vi se at myndighetene til tider faktisk oppmuntrer han-buddhistisk praksis. På bakgrunn av dette, ønsker jeg å intervju buddhistiske lekfolk om deres religionsutøvelse og analysere det politiske rammeverket rundt religion for å utforske følgende spørsmål: *Hvilke muligheter og begrensninger gir det rettslige og politiske rammeverket for praktisering av han-buddhisme i Kina i dag?*

Dette har jeg konkretisert i tre arbeidsspørsmål som vil kaste lys over problemstillingen:

- Hvilken dynamikk ligger bak revitaliseringen av kinesisk buddhisme i dag?
- Er revitaliseringen av han-buddhismen et resultat av at myndighetene har lagt til rette for en slik utvikling. Er dette en ovenfra-og-ned prosess, eller er det slik at buddhistene selv har presset frem en slik utvikling selv, nedenfra-og-opp?
- Hvordan reflekteres den økende individualiseringen i Kina i religionsutøvelsen blant lekabbuddhister?

1.3 OPPGAVENS STRUKTUR

I dette første kapittelet presenterer jeg oppgavens formål og problemstilling. Foruten å gi en oversikt over oppgavens inndeling vil jeg også presentere materiale jeg har benyttet, inkludert en presentasjon av templene der jeg har utført feltarbeidet. For å besvare oppgavens problemstilling vil oppgavens videre struktur være slik: I kapittel 2 gjør jeg rede for valg av metode. Jeg vil også gå nærmere inn på metodiske utfordringer som dukket opp underveis mens jeg utførte feltarbeid. I kapittel 3 etablerer og avklarer jeg premisser som er sentrale for å forstå konteksten rundt praktisering blant lekabbuddhister i Kina – henholdsvis vise hvordan selve introduksjonen av religionsbegrepet til Kina på slutten av 1800-tallet har

vært med på å forme myndighetenes forståelse av religion og dermed også utgangspunktet for myndighetenes religionspolitikk. Videre vil jeg gi en kort redegjørelse av hva kinesisk buddhisme er, samt en avklaring av hva jeg mener med begrepet 'lekbuddhist'. For å få innsikt i hvilke muligheter og begrensninger det politiske og rettslig rammeverket gir lekbuddhister til å praktisere religion, vil jeg i kapittel 4 systematisk gjøre rede for og analysere hva dette rammeverket består i. Mens det kinesiske lovverket og statens politikk gir et generelt rammeverk rundt religionsutøvelse i dagens Kina, vil jeg i kapittel 5 benytte meg av sosiologen Yang Fenggangs markedsteoretiske modell for å analysere dynamikken i forholdet mellom myndighetene og han-buddhistene og vise hvordan han-buddhismen blir tiltatt et langt større spillerom enn de fleste andre anerkjente religioner i landet. Yang skisserer et tredelt religiøst marked i Kina i dag – et rødt, sort og et grått marked; henholdsvis et lovlig, et ulovlig og et marked som verken er lovlig eller ulovlig. Han-buddhismen, sammen med de andre anerkjente religionene, er del av det lovlige, altså det røde, markedet Yang skisserer. Modellen er også nyttig for å analysere dynamikken innad i han-buddhismen. I kapittel 6 vil jeg vise ulike muligheter og strategier lekbuddhistene benytter seg av i møte med et strengt regulert marked for religion. Ved å betrakte lekbuddhisters religionsutøvelse i lys av Yang Fenggangs markedsteori, ser vi at lekbuddhistene er aktører som er med på å forhandle om religion. Jeg vil vise hvordan lekbuddhister manøvrerer innenfor det politiske og rettslige rammeverket myndighetene har satt, og hvordan de går ut og inn av det røde, sorte og grå religionsmarkedene Yang beskriver. Selv om lekfolk ikke har et stort spillerom når det gjelder religion i dagens Kina, vil jeg likevel påstå at vi kan se mønstre av motstand mot den offisielle kinesiske religionspolitikken. Motstanden er av ulik karakter og tar ikke form av store opprør og demonstrasjoner, men snarere som en subtil undergraving av myndighetenes autoritet. For å forstå ulike aspekter av motstanden lekbuddhistene yter mot det rettslige og politiske rammeverket rundt religion, ser jeg det som hensiktsmessig å analysere mitt empiriske materiale i lys av individualiseringsteorier av det kinesiske samfunn som presentert av antropolog Yan Yunxiang samt sosiologene Ulrich Beck og Elisabeth Beck-Gernsheim (Yan 2009, 2010 og Beck og Beck-Gernsheim 2002, 2010). I en tid der det kinesiske individ er løsrevet fra tidligere altomfattende institusjoner, deriblant familien, og i en periode der dagens foreldre, som et resultat av Kulturrevolusjonen og myndighetenes ateistiske religionspolitikk i etterkant av Mao-perioden, tilsynelatende ikke kjenner til de buddhistiske

doktrinene, stiller jeg spørsmål om hvordan unge kinesere i dag blir introdusert til buddhismen og hvordan de praktiserer sin religion. Jeg vil også vise hvordan mine informanternes retorikk når det gjelder egen religionspraksis også reflekterer vekselgangen mellom de ulike markedene innen den kinesiske buddhismen.

1.4 MATERIALE

Primærkildene som ligger til grunn for denne studien er empiri fra eget feltarbeid utført ved Guangji-tempelet (广济寺) i Beijing og ved Nanputuo (南普陀) i Xiamen. Videre har jeg benyttet meg av offisielle kinesiske dokumenter som omhandler religion, deriblant: Grunnlovsartikkel 36, Dokument 19: *The Basic Viewpoint and Policy on the Religious Question during Our Country's Socialist Period*,⁴ den nasjonale handlingsplanen for religionsfrihet, reglement for religionsadministrasjon, nasjonal handlingsplan for menneskerettigheter, samt taler fra tidligere leder for Den statlige administrasjonen for religiøse affærer (SARA), Ye Xiaowen (叶小文).

Av sekundærlitteratur har jeg blant annet benyttet meg av forskningsresultatene til Gareth Fisher. Han utførte et langvarig feltarbeid fokusert på lekbuddhisters studiegrupper ved Guangji-tempelet i Beijing (Fisher 2010b, c, d og 2011). Sosiologene Yoshiko Ashiwa og David Wank publiserte i 2006 sine forskningsresultater fra deres feltarbeid ved Nanputuo, noe som har vært relevant for min oppgave. Ashiwa og Wank fokuserer i stor grad på de politiske aspektene ved tempeldrift ved Nanputuo og på de ulike aktørene som forhandler om religionsfrihet i landet i dag. Templene Fisher, Wank og Ashiwa har oppsøkt er de samme to templene jeg har utført feltarbeid ved. Videre vil jeg også benytte meg av resultater fra et forskningsprosjekt utført av Tong Shijun og Liu Zhongyu ved East China Normal University i Shanghai, som i sin spørreundersøkelse *Religiøs tro blant kinesere i dag (Dangdai zhongguoren zongjiao xinyang diaocha, 当代中国人宗教信仰调查)* kartlegger det religiøse landskapet i dagens Kina (Sun 2007:28-33). Religionshistoriker og japanolog, Fabio Rambellis forskningsarbeid, presentert blant annet i *Buddhist Materiality* (2007) har vært sentral for min analyse av mine informanternes religionsutøvelse. Jeg vil også benytte meg av rapporter Oslo-koalisjonen har presentert etter besøk ved flere buddhistiske templer i Kina i 2002 og 2004 (Lothe 2002, 2004). Templene jeg besøkte er en viktig del av materialet som ligger til

⁴Jeg benytter meg av Donald MacInnis sin oversettelse av dokument 19. Tittel på dokumentet og sitater fra dokumentet vil derfor bli gjengitt på engelsk.

grunn for denne oppgaven. Jeg ser det derfor som nødvendig å gi en presentasjon av disse to templene. Mine observasjoner fra templene ligger til grunn for, og gir et kontekstuel bilde til analysen av lekbuddhistisk praktisering ved templene, og tjener som materiale i seg selv.

1.4.1 OM TEMPLENE

Selv om Guangji-tempelet og Nanputuo ligger geografisk langt fra hverandre, er begge templene fortsatt plassert vel innenfor beltet langs østkysten der størsteparten av den økonomiske veksten har funnet sted i Kina de siste 30 årene. Begge templene ligger i sentrale områder i sine respektive byer, men forskjellen mellom de to templene og de to byene er likevel relativt store. Ettersom Sør-Kina tradisjonelt har blitt betraktet som mer religiøst enn Nord-Kina, har det for meg vært interessant å sammenligne religionsutøvelsen ved de to templene. Mens tettheten av buddhistiske templer i Xiamen er så høy at det kan være vanskelig å unngå å støte på religiøse symboler og steder når man går rundt i byen, er ikke de buddhistiske templene i Beijing med på å prege bybildet på samme måte som i Xiamen.

GUANGJI-TEMPELET

Guangji-tempelet ble opprinnelig etablert under Jin-dynastiet (1115-1234), men har vært gjenstand for både utvidelse og ødeleggelse flere ganger siden den gang. I dag er de fleste av byggene relativt nye og renovert etter at store deler av tempelet brant ned i 1934 (Pillsbury 2008:642). Etter at Kommunistpartiet kom til makten i 1949, ble tempelet gjort til hovedsete for 'Det kinesiske buddhistiske forbundet' (*Zhongguo fojiao xiehui*, 中国佛教协会).

Tempelet ble stengt for offentligheten og ble brukt til å ta i mot sentrale buddhistiske ledere fra andre land. Dette ble en måte for forbundet å legitimere sin virksomhet ovenfor myndighetene på (Welch 1972:145-47). Under Kulturrevolusjonen var tempelet helt stengt. Tempelets offisielle status som hovedsete for det kinesiske buddhistforbundet, samt at det var stengt for offentligheten, bidro trolig til at det ikke ble ødelagt under Kulturrevolusjonen. Tempelet ble ikke gjenåpnet for offentligheten før på begynnelsen av 1990-tallet (Fisher 2010c:5). I dag er tempelet åpent for alle fra 09.00 til 17.00 alle dager. Inngangen til tempelet er gratis. Ettersom selve tempelområdet er relativt begrenset (i hvert fall den delen som er åpent for offentligheten) oppholdt ikke folk seg der i særlig lang tid av gangen. På vanlige dager kom folk inn, brente røkelse, bøyde seg foran Buddha, enkelte donerte kanskje

litt penger, noen stoppet også opp foran andre Buddha-statuer inne på tempelplassen og brente røkelse der også, før de etter hvert trakk seg ut av tempelet igjen. Jeg var også vitne til enkelte som praktisk talt ilte inn i tempelet, ofret røkelse og løp ut av tempelet igjen, like fort som de kom inn. I det ytre gårdsrommet var det rett som det var folk som samlet seg i samtaler. Av dem jeg observerte som kom til tempelet utenom ettermiddagsresitasjonen, var det få som ble noe særlig lenger enn 20 minutter til en halv time inne i det indre gårdsrommet. Ved 'ettermiddagsresitasjonen av de buddhistiske skriftene' (*songjing*, 诵经), som skjedde hver dag klokken 16.00, kom det en del lekfolk til tempelet for å delta. Men selv om dette trolig var det best besøkte tidspunktet i tempelet, var det på vanlige dager sjelden mer enn rundt 50 lekfolk som hadde funnet veien til tempelet på dette tidspunktet. På fullmånedager og ved ulike høytider, derimot, arrangeres det spesielle seremonier der tempelet fylles opp av mennesker. De gangene jeg var i templene på slike dager, var det vanskelig å tallfeste hvor mange som var der, men et anslag på et par hundre er ikke å overdrive. På disse dagene var det også en håndfull mindre grupper som samlet seg i det ytre gårdsrommet i høylytte diskusjoner.⁵

Jeg fikk et klart inntrykk av Guangji-tempelet som et levende tempel, og som et flittig brukt tempel for områdets lokale lekbuddhister. Selv om det på vanlige dager ikke var så mange mennesker der, var det likefullt en jevn strøm av folk som kom og gikk. At det er gratis å komme inn, gjør at terskelen trolig er lav for alle å besøke tempelet – unge som gamle, rike som fattige. Videre opplevde jeg lekbuddhistenes "effektivitet" ved tempelbesøkene som at de hadde et bevisst forhold til sine tempelbesøk. Selv i en hektisk hverdag er det å ofre røkelse og bøye seg foran Buddha noe man setter av tid til – tempelbesøkene var planlagt, og en fast post på folks gjøremål for dagen, uken eller måneden. Dette vitner om den sentrale plassen det å gå til templene har i mange lekbuddhisters liv. Som en informant sa til meg: *"Jeg har mye å gjøre i en travel hverdag, men jeg prioriterer å komme hit til tempelet."*⁶

NANPUTUO

Nanputuo-tempelet ble først bygd under Tang-dynastiet (618-907), men var da et lite tempel for Linji-skolen (*Linjizong*, 临济宗), en retning innen chan-buddhismen (*chan*, 禅), i Vesten bedre kjent som zen-buddhisme. På begynnelsen av 1900-tallet vokste tempelet i stor fart,

⁵ Les mer om buddhistiske lekfolksgrupper ved Guangji-tempelet i Fisher 2010b, c.

⁶ Informant X21: Kvinne 38, Guangji-tempelet 04.06.07.

samtidig som Xiamen ble en viktig internasjonal handelsplass. Nanputuo ble videre åpnet for ulike retninger innen den kinesiske buddhistiske tradisjon og var ikke lenger kun et chan-tempel. Sentrale skikkelser ved tempelet så med bekymring den økende kristne innflytelsen i Xiamen, og ønsket å gjøre noe med dette. Under ledelsen av Taixu (太虛, 1890-1947), den viktigste munken innen moderne kinesisk historie, ifølge sinologen Holmes Welch, ble Nanputuo etter hvert et senter for moderne, reformert buddhisme (Welch 1968:51). Taixu var opptatt av å tilpasse buddhismen til det 20. århundre ved blant annet å vise at buddhismen er forenlig med naturvitenskap. Han tjente også som rektor ved en av de første skolene som utdannet munk og nonner i et moderne utdanningssystem, Minnan buddhistakademi (*Minnan foxueyuan*, 闽南佛学院) (Ashiwa og Wank 2006:342). For Taixu var debatten rundt religionsbegrepet betydningsfull fordi han ønsket å ta avstand fra “overtro” innen buddhismen og heller vektlegge veldedig arbeid og fokusere på levende mennesker, snarere enn avdøde forfedre – dette kalte Taixu for ‘verdslig buddhisme’ (*renjian fojiao*, 人间佛教) (Ashiwa og Wank 2006:348). Med et slikt argument posisjonerte han seg innenfor rammene myndighetene i republikkperioden (1912-1949) hadde lagt for “religion”. Med dette la Taixu grunnlaget for den fordelaktige posisjonen han-buddhismen senere skulle komme til å få. Dette er et tema jeg vil diskutere nærmere i kapittel 4. Under Kulturrevolusjonen ble tempelet stengt. Deler av tomten ble av lokale myndigheter brukt som skole og fabrikk, samt at militærvesenet bygde en utkikkspost bak tempelet for å holde utkikk mot Taiwan. Etter åpning- og reformperioden har Nanputuo igjen blitt et ledende buddhistisk tempel. Ledelsen ved Nanputuo har i senere tid igjen valgt å vektlegge tempelets historiske og nære bånd til Taixu, nettopp for å få legitimitet overfor myndighetene (Ashiwa og Wank 2006:348). Kommunistpartiet anerkjenner at Taixus forståelse av buddhismen er så nær myndighetenes ideal for religion, og betrakter derfor i dag Nanputuo som en modell for hva moderne buddhisme burde være (Ashiwa og Wank 2006:348). Tempelets nære kontakter med kinesere i utlandet har også trolig bidratt til myndighetenes interesse for akkurat dette tempelet, noe jeg vil komme tilbake til senere. Nanputuo var et av de første store buddhisttemplene som ble åpnet etter Kulturrevolusjonen. I 1979 ble tempelet gjenåpnet under ledelse av Miao Zhan (妙湛), en eldre munk som hadde bodd i et skur ved siden av tempelet under hele Kulturrevolusjonen. Siden 1979 har revitaliseringen av tempelet skjedd raskt. Jordområder ble tatt tilbake, tempelet ble satt i stand igjen og nye

bygninger ble reist. Innen 2001 var det tre ganger så mange bygninger på tomten som hva det hadde vært før Kulturrevolusjonen (Ashiwa og Wank 2006:342).

I motsetning til Guangji-tempelet, har Nanputuo en svært synlig og prominent beliggenhet i Xiamen. Tempelet har et flott inngangsparti og en liten park med pagoder og små dammer fulle av fisk, fugl og skilpadder foran selve inngangen til tempelet. Tempelet ligger rett ved Xiamen-universitetet og har utsikt mot havet. Videre er selve tomten rundt tempelet stor. Bak tempelet er det en hel åsside full av stier som fører til ulike pagoder, plasser og avsatser. Tempelet er godt besøkt av både buddhister og turister hver eneste dag. Veldedighet har blitt en viktig del av arbeidet ved Nanputuo. Økonomisk støtte til ofrene etter det store jordskjelvet som rammet Sichuan-provinsen 12.mai 2008, bygging av nye skoler og oppussing av gamle, samt gratis medisinsk legehjelp er bare noen av prosjektene som senteret har stått for. De siste 16 årene har tempelet bidratt med 7 millioner dollar (i overkant av 39 millioner NOK) til trengende (Lim 2010).

1.4.2 BRUK AV TEMPLENE

Bruken av templene i de to byene så jeg raskt var ganske ulik. Guangji-tempelet bar preg av å være et "lokaltempel", i form av at mange lekbuddhister oppsøkte tempelet jevnlig, og at folk fra alle samfunnslag brukte det. Videre var ikke tempelet preget av turisme i noen særlig grad, selv om jeg observerte en og annen som var innom tempelet bare for å kikke.

Nanputuo, derimot, er ikke et utpreget "lokaltempel". Med utgangspunkt i lekfolk som kommer dit, bærer tempelet heller preg av å være et tempel for høytid – og turisme. Det at man må betale for å komme inn, riktignok ikke mer enn 3 yuan (omtrent 2,50 NOK), bidrar til at Nanputuo ikke er et tempel de lokale lekbuddhistene oppsøker til vanlig. I tillegg kommer brorparten av munkene ved tempelet utenfra Xiamen, eller Minnan-området, og de snakker derfor ikke den lokale dialekten. Dette er med på å begrense kommunikasjonen mellom munkene og lekbuddhister, og gjør sitt til at Nanputuo ikke er det tempelet lekbuddhister i Xiamen oppsøker for vanlig religiøs praktisering (Wank 2009:144). Ved de andre, mindre templene i Xiamen er det derimot munk og nonne som snakker den lokale dialekten, og det er også disse templene Xiamens lekbuddhister oppsøker til vanlig. Mer folkelige aspekt ved buddhismen, som begravelser, ritualer for å overføre gode handlinger til forfedre, bønn om gode resultater på eksamen eller i forretningssammenheng er mer utbredt ved de mindre templene i Xiamen (Ashiwa 2009:66). Dette lærte jeg først mot slutten av mitt

feltarbeid. Hadde jeg visst dette på forhånd, hadde jeg trolig valgt et annet tempel i tillegg. Likefullt er informasjonen jeg fikk av mine informanter ved Nanputuo relevant og verdifull. Informantene mine var fortsatt praktiserende lekbuddhister. Det at de var i et tempel der de gikk ved spesielle anledninger, er i seg selv interessant og kan ha vært med på gi meg data jeg kanskje ikke ville ha fått ved et annet tempel. De fleste av mine informanter ved tempelet var fra Xiamen eller fra området rundt byen, men de oppga at de ikke var ved Nanputuo så ofte. Flere av mine unge informanter forklarte at de oppsøkte Nanputuo fordi det er en så fin sosial arena. *“Her er det et tempel, men også en vakker park og en restaurant,”*⁷ sa en ung mann som var ved tempelet sammen med tre andre venner til meg.

Det at Nanputuo-tempelet er en av de store turistattraksjonene i Xiamen, gjør at tempelet er et sted byens befolkning på en eller annen måte er nødt til å forholde seg til. Guangji-tempelet, derimot, til tross for å være hovedsetet for den kinesiske buddhistforeningen, er ikke særlig kjent i Beijing. Ut ifra min egen statistikk viste det seg at ingen av drosjesjåførene jeg møtte på i Beijing kjente til eller visste hvor Guangji-tempelet var. *“Nei, det vet jeg ikke hvor er. Jeg skal ikke kjøre deg til Yonghe-tempelet i stedet?”* var den vanligste responsen blant drosjesjåførene jeg møtte i Beijing.⁸ I Xiamen, derimot, kjente alle drosjesjåfører jeg møtte på ikke bare til Nanputuo, men også minst en håndfull andre buddhistiske templer. Jeg møtte flere som med stolthet i stemmen kunne ramse opp minst ti ulike buddhistiske templer i byen.

1.5 TRANSKRIPSJON OG FORKORTELSER

I denne oppgaven vil jeg benytte meg av *pinyin*-systemet uten toner for transkripsjon av kinesisk lydskrift. I de tilfellene der jeg benytter meg av kinesiske ord som er etablert på norsk, som for eksempel kungfu, vil jeg imidlertid ikke benytte meg av pinyin. Likeledes vil jeg heller ikke benytte meg av diakritiske tegn når jeg gjengir sanskrit.

Gjennom oppgaven vil jeg i kortnotene referere til State Council Information Office som SCIO. Jeg velger å benytte meg av den engelske termen ‘State Council’ og ikke

⁷ X10: Mann 24, Nanputuo 26.02.09.

⁸ Yonghe-tempelet (*Yonghe gong*, 雍和宫), populært kalt Lama-tempelet, er et tibetansk-buddhistisk tempel i Beijing, og er den største buddhistiske turistattraksjonen i byen. Tempelet ble bygd i 1694, under Qing-dynastiet. Opprinnelig huset bygningen evnukker tilknyttet det keiserlige palass. Under keiser Yongzhengs (雍正) styre ble først deler, så etter hvert hele bygget omgjort til et tibetansk buddhistisk tempel.

‘regjeringen’ i disse tilfellene ettersom ‘State Council’ er mer presist.

KAPITTEL 2. METODE

Midt i en av Beijings travle gater finnes det en rød port, og er man ikke oppmerksom, er det lett å gå forbi. Guangji-tempelet (广济寺) er ikke spesielt iøynefallende fra gateplan. Vel innenfor porten, derimot, åpenbarer en liten oase seg - store trær og en rolig atmosfære. Duften av røkelse siver mot en, og ut fra en av suvenirbutikkene inne på gårdsrommet strømmes lyden fra cd-spillere med munkesanger som resiterer og bjeller som ringer. Dette er i det ytre gårdsrommet. Her finnes flere små butikker som selger ulike buddhistiske effekter, og ofte står lekfolk samlet i ivrig diskusjon her. Litt lenger inn kommer man inn til selve tempelet. Røkelsen brenner, og lekfolk og munkesanger bøyer seg foran Buddha, side om side. På vanlige dager er det en jevn strøm av mennesker som kommer og går, flest er det i forbindelse med ettermiddagsseremonien klokken fire. Da er det ofte noen titall lekfolk som finner veien til tempelet. På religiøse høytider kan det være helt fullt inne i det ellers så rolige tempelet.

I en annen by, sør i landet, i Xiamen, ligger det et stort og flott tempel som strekker seg over en hel åsside. Dette området av Kina, Fujian-provinsen, er kjent for et myldrende religiøst folkeliv (Halskov Hansen og Thøgersen 2008:187). Inngangspartiet er voldsomt og mektig. Inne i tempelet brenner folk røkelse, bøyer seg foran Buddha, spiser vegetarmat, samtaler seg imellom og hygger seg (*wánr*, 玩儿). På tross av det enorme arealet er det mennesker overalt: – munkesanger, nonner, gamle damer som jobber frivillig i templet, lekfolk og turister. Som ved Guangji-tempelet i Beijing er det også her en høytidelig stemning, men her er det definitivt ikke like rolig. Ved dette tempelet er det et yrende folkeliv. Dette er Nanputuo-tempelet (南普陀寺).

Min studie av religiøs praksis blant buddhistiske lekfolk er hovedsakelig basert på feltarbeid utført ved disse to buddhistiske templene i Kina. Intervjuene i Beijing ble utført i perioden april-juni 2007, mens intervjuene i Xiamen ble utført i februar 2009. Begge templene ble valgt fordi de er sentrale og viktige templer i Kina i dag. Guangji-tempelet er hovedsetet for Det kinesiske buddhistiske forbundet (*Zhongguo fojiao xiehui*, 中国佛教协会), mens Nanputuo har siden slutten av Qing-dynastiet (1644-1911) vært et senter for moderne, reformert buddhisme. Blant annet ble en av de første skolene som utdannet munkesanger og nonner i et moderne utdanningssystem, Minnan buddhistakademi, som nevnt etablert ved Nanputuo-tempelet.

2.1 METODISK TILNÆRMING

Ettersom jeg i denne oppgaven ønsket å forstå hvordan vanlige lekbuddhister forholder seg til sin religion og hvordan de manøvrerer seg innen det politiske rammeverket myndighetene har satt, ble det naturlig å basere oppgaven på kvalitative intervjuer. Kvalitative intervju ga meg en unik mulighet til å få innblikk i lekbuddhistenes tanker om hvilke begrensninger og muligheter det politiske rammeverket legger for praktisering av han-buddhisme, og om hvordan unge kinesere i dag blir tiltrukket av buddhismen etter så mange år der myndighetene har undertrykket all form for religiøs praksis. Men måten en velger å utføre intervjuene på, er ikke likegyldig. Valg av informanter, intervjusted, intervjuform, og hvorvidt man tar opp intervjuet på bånd eller skriver notater, kan være utslagsgivende for de resultatene man får. Feltarbeidet er en sosial prosess der forskerens egen for forståelse og relasjon til informanten er av stor betydning, og kan være med på å forme hele intervjusituasjonen. Det kvalitative intervjuet handler ikke bare om informanten, men i høyeste grad intervjueren også – man må være to for å danse tango. Gjennom kvalitative intervjuer ønsket jeg å få tilgang til lekfolks forståelse og praktisering av buddhismen ut i fra deres egen verdensanskuelse. Hovedsakelig gjennom samtaler med lekbuddhister som kom til templene, men også gjennom observasjon, fikk jeg innblikk i hvordan folk praktiserer religionen. “Intervju og observasjon vert på denne bakgrunnen teknikkar som saman kan gje oss bilete av levande religiøsitet i praksis,” skriver religionshistoriker Trude Fonneland (Fonneland 2006:223). Videre kan observasjon av hva informantene faktisk gjør fungere som en pekepinn på hva som kan være interessant å snakke med informantene om, og hvem det kan være interessant å snakke med. Noe av det jeg oppfattet som mest slående ved de to templene var at det var så mange unge mennesker der. Gjennom observasjon av at nesten alle de unge lekbuddhistene jeg møtte bar ulike former for buddhistiske rosenkranser og små amuletter, samt at souvenirbutikkene utenfor templene var fulle av slike religiøse effekter, ga det meg en indikasjon på at nettopp dette kunne være et interessant tema å ta opp med dem. Antakelsen min i dette tilfellet var rett. Med disse religiøse smykkene som utgangspunkt, opplevde jeg at jeg hadde fruktbare intervjuer der mine informanter var engasjert i temaet vi snakket om. I andre tilfeller, der jeg ikke tok utgangspunkt i observasjon av hva mine informanter var opptatt av, men heller stilte mer generelle, åpne spørsmål, som: “Hvordan affekterer buddhismen deg i hverdagen?”, fikk jeg derimot ikke noen gode svar.

Resultatet i de tilfellene var oftere spørrende blikk enn at informantene formulerte et svar overhodet. Spørsmålet, innså jeg, var altfor generelt og de fleste informantene var heller ikke særlig interessert i *hvordan* buddhismen affekterte deres hverdag – den bare gjorde det. På denne måten lærte jeg raskt nødvendigheten av å stille konkrete spørsmål om temaer informanten selv er interessert i.

Å benytte seg av observasjon og intervju som metode for innhenting av data, er ikke uproblematisk. Det er viktig å være klar over at det å bli observert kan føre til at folk endrer adferd og at de som observeres kanskje gjør ting de ikke vanligvis ville gjort, eller omvendt. Sosialantropologen Finn Sievert Nielsen påpeker at under intervjuer er det ikke uvanlig at informanter kan “lyve” uten selv å ville det: “Ved å si det de tror antropologen vil høre, reflekterer idealet som virkeligheten, eller fortelle “sannheter” som de tar med “en klype salt”, men som vi tar bokstavelig.” (Nielsen 1996:144-145). Etnologen Eva Fägelborg, bekrefter også dette: “Människor kan också ha anledning att framhäva, omstöpa eller utesluta vissa saker när de berättar om sina liv.” (Fägelborg 1999:62). Derfor må intervjuer og observasjon på lik linje med andre typer kilder, behandles kritisk.

Det er forskjell mellom å stille informanter spørsmål om “hvordan praktiseres buddhismen?” og å spørre om hvordan *de* praktiserer. Mens det første spørsmålet inviterer informanter til å beskrive generelle trekk ved deres religion og religiøse praksis, er det siste spørsmålet rettet direkte mot den enkelte aktørens *egne* erfaringer og praktisering av religion.

Gareth Fisher beskriver i *Fieldwork on East Asian Buddhism: Toward a Person-Centered Approach* at “Scholars of religion and Buddhism sometimes fail to maximize the potential of ethnographic fieldwork due to their focus on updating genealogies of Buddhist institutions.” (Fisher 2010a:1). Fisher argumenterer for en ‘person-centered’, eller en individ-orientert tilnærming til feltarbeid, der forskningen tar utgangspunkt i den enkelte religionsutøver snarere enn å betrakte individer som “participants within a connected, institutionally-recognized narrative of Buddhism’s evolution in China.” (Fisher 2010a:1). For min del har det å ta utgangspunkt i en individ-orientert tilnærming til feltarbeidet betydd at jeg har fokusert på mine informanters personlige erfaringer med og holdninger til religion, snarere enn på generelle, normative aspekter ved buddhismen. Helt konkret har det gitt seg utslag i hvem det er jeg omtaler som “buddhister”. Som nevnt i innledningen har jeg ikke stilt en rekke kontrollspørsmål om mine informanter “virkelig” er buddhister, eller om de kun er

“occasional buddhist” slik Welch skiller mellom. Jeg har snakket med folk som har oppholdt seg i buddhistiske templer, og som selv hevder å være buddhister. Mitt utgangspunkt har vært å få en forståelse av mine informanters egne erfaringer og strategier i møtet med landets religionspolitikk – ikke hvorvidt mine informanters religionsutøvelse stemmer overens med normative beskrivelser.

2.2 VALG AV INFORMANTER OG ETABLERING AV KONTAKT

Å ta et utgangspunkt i en individ-orientert tilnærming til feltarbeid har også hatt en innvirkning på mitt valg av informanter. I motsetning til sinologen Holmes Welch, har jeg med vilje valgt å ikke legge vekt på å skille mellom ordinerte⁹ buddhistiske lekfolk som har formell tilknytning til et tempel eller en munk/nonne, altså ‘buddhistiske disipler’ (*xinfotu*, 信佛徒), og de som simpelthen selv erklærer at de ‘tror på Buddha’ (*xinfo*, 信佛), uten formell tilslutning til et buddhistisk tempel eller en munk/nonne (Welch 1967:358). Den første gruppen omfatter lekfolk med ‘ordineringsbevis’ (*guiyizheng*, 皈依证) utstedt av tempelet der de ble ordinert. Den siste gruppen derimot, hevder Welch, omfatter blant annet: “the peasant woman who offers incense to Kuan-yin in hopes to bearing a son.” (Welch 1967:358) For meg har det imidlertid vært fruktbart å også inkludere folk med en relativt løs tilknytning til de buddhistiske doktrinene, av Welch omtalt som “occasional Buddhists” (Welch 1967:358). I mitt feltarbeid har jeg derfor valgt å la mine informanter selv være en parameter for hvorvidt de er buddhister, eller ikke. Dette fordi jeg mener det er viktig å ta utgangspunkt i folks egne erfaringer og se på hvordan religion faktisk blir praktisert, snarere enn å ta utgangspunkt i normative, kanoniske skrifter som indikerer hvordan religiøs praksis *burde* være. Jeg har snakket både med folk som har offisiell status som buddhistiske lekfolk, det vil si lekfolk som har deltatt på en lekbuddhist-ordineringsseremoni ved et tempel og mottatt et ordineringsbevis og de som kun er selverklaerte buddhister. Felles for de alle var troen på læren om karma; prinsippet om at alle levende vesener gjenfødtes i henhold til sine tidligere gjerninger, samt et ønske om å bli gjenfødt i “Det rene land”. Fordelen med å la informanter selv definere hvorvidt de er buddhister eller ikke, er at det gir mulighet til å forstå hvordan enkelt-buddhisten orienterer seg i sin hverdag – ut i fra sin

⁹ Lekfolk som har deltatt på en ordineringsseremoni i regi av et tempel der de har søkt tilflukt til De tre juveler (*guiyisanbao*, 皈依三宝) Buddha, Dharma og Sanghaen, og avgitt De fem løfter (*shou wujie*, 受五戒) 1. Ikke drepe, 2. ikke stjele, 3. ikke utføre umoralske seksuelle handlinger, 4. ikke lyve og 5. ikke benytte seg av berusende midler.

virkelighetsforståelse. Ved å stille spørsmål direkte om deres egen praktisering og erfaringer, opplevde jeg at jeg fikk en bedre forståelse av mine informanters følelser, håp og ønsker og på den måten fikk et bedre grep om min informanters praktisering av religion i deres hverdag.

Totalt gjennomførte jeg 22 intervjuer av varierende lengde og kvalitet (fra 15 minutter til en time). Jeg utførte alle intervjuene på kinesisk. Jeg har hovedsakelig vært opptatt av å snakke med unge buddhister, det vil si folk under 30 år, men jeg har også intervjuet litt eldre buddhister i aldersspennet 30-60 år. Utvalget har vært relativt likt fordelt mellom kvinner og menn. Blant de yngre informantene mine var det ni jenter og syv gutter, blant de over 30 intervjuet jeg fire kvinner og to menn. Jeg har i hovedsak intervjuet folk som har oppholdt seg i og rundt templene. I tillegg benyttet jeg meg aktivt av de situasjonene der jeg fant det naturlig å snakke med folk andre steder enn ved templene om religiøs revitalisering av religion i Kina i dag. Dette inkluderer samtaler med lærere, med-studenter, butikkeiere, frisører, turistguider og ikke minst drosjesjåfører.

Jeg valgte å hovedsakelig oppholde meg i templene på hverdager, ettersom jeg opplevde at det ga meg større mulighet til å omgås lekfolk i mer avslappede former enn på de buddhistiske festdagene. På religiøse helligdager opplevde jeg at det ved Guangji-tempelet var vanskeligere å gjennomføre intervjuer, rett og slett på grunn av at det var så fullt av mennesker og så mye som skjedde. Derfor var det på hverdager jeg gjennomførte de fleste intervjuene. På denne måten mener jeg at jeg sitter igjen med et godt innblikk i den daglige bruken av tempelet.

For å etablere kontakt med informanter, har jeg i hovedsak benyttet meg av en variant av det Thomas Gold beskriver som "guerrilla interviewing" det vil si – ikke-ledsagede, spontane, men strukturert deltagende observasjon og intervju der muligheten byr seg (Gold 1989:180). Dette innebærer at jeg blant annet har innledet samtaler med for eksempel gutter som satt på samme benk som meg, unge jenter som var i samme suvenirbutikk som meg og damer som har stått ved siden av meg i tempelet. Jeg har rett og slett benyttet meg av de mulighetene som har kommet. Jeg fulgte rådene til Dorothy Solinger om hvordan man utførte slike "gerilja-intervjuer" (Solinger 2006:162). Først, forsiktig ta kontakt, spørre om lov til å snakke med vedkommende, spørre om de hadde noen minutter ledig. Jeg introduserte meg selv, fortalte hva mine interesser var. Jeg gjorde det klart for mine informanter årsaken til at jeg ønsket å snakke med dem – eksempelvis ved at jeg forklarte at jeg var student fra

Norge, skrev masteroppgave i religionshistorie, hadde bodd i Beijing, hadde studert kinesisk språk og kultur og var spesielt interessert i temaet religion i Kina. Det kom klart fram hvorfor jeg hadde tatt kontakt med akkurat dem, og ved å beskrive meg selv som masterstudent, viste jeg også tydelig at jeg ikke var journalist eller representant for et lands myndigheter. "It is necessary to be clear from the outset about one's limitations and purpose as a researcher. In order to prevent giving rise to high unrealistic expectations and/or negative prejudices among the interviewees", argumenterer sinologen Marina Svensson (Svensson 2006:269).

2.3 ETIKK OG NOTATSKRIVING

På tross av en grunnlovbestemt religionsfrihet i landet, er religion fortsatt et sensitivt tema i Kina – også for dem som opererer innenfor det som av myndighetene er definert som lovlig religiøs praksis. Derfor har det vært spesielt viktig for meg å beskytte mine informanter. Knut Aukrust påpeker at kravet om anonymitet er "bstant og ufravikelig" (Aukrust 2005:241). I teksten vil mine informanter bli sitert direkte i kursiv og med anførselstegn. Dette gjør jeg for å skille informantenes utsagn fra andre sitater hentet fra andre kilder, men deres navn og identitet vil bli holdt skjult. For å skille mine informanter fra hverandre, vil jeg referere til eksempelvis "Informant X1, mann 27, Guangji-tempelet, 11.04.07". Som etnologer, skriver Fägerborg, har vi "et privilegium som få andra människor får erfara. Det privilegiet skall vi förvalta väl." (Fägerborg 1999:70).

En annen strategi jeg brukte for å beskytte mine informanter var å være diskret i intervjusituasjonen. Det innebar blant annet at jeg valgte å ikke benytte meg av båndopptaker under intervjuene. Ifølge Fägerborg er det vanlig for etnologer å arbeide med båndopptakere (Fägerborg 1999:67). Men jeg erfarte at det ikke alltid var mulig eller passende å trekke frem båndopptakeren. Å stå i eller rundt et tempel og systematisk intervju de besøkende ville trolig vekke oppsikt, så jeg følte det derfor ikke komfortabelt verken for mine informanter eller meg selv. "You definitely want to avoid carrying a tape-recorder if you want people to talk", var et råd Björn Kjellgren, forsker ved Institutt for sosial antropologi ved universitetet i Stockholm, fikk av en amerikansk-kineser før han skulle gjøre feltarbeid i Kina (Kjellgren 2006: 232). Det rådet benyttet jeg meg av, og opplevde at det var et nødvendig premiss for å intervju mennesker jeg akkurat hadde kommet i kontakt med. Hadde intervjuene foregått i mere private omgivelser, og hadde jeg intervjuet de samme informantene flere ganger, hadde det trolig vært mer naturlig å trekke frem båndopptakeren.

I stedet besluttet jeg derfor å gjøre notat-intervjuer. Av samme grunn som jeg ikke ville bruke båndopptakeren, valgte jeg også å vente med å skrive ned alle notatene til intervjuet var over. Dette gjorde jeg også fordi jeg var redd for å miste tråden og viktig informasjon hvis jeg skulle notere samtidig som jeg intervjuet. Dette var selvsagt ikke en helt uproblematisk måte å jobbe på. Jeg ble på denne måten veldig avhengig av mitt eget, begrensede minne og min egen forståelse av situasjonen. Mye informasjon kan lett gå tapt, og gikk også sikkert tapt. Selv om jeg etter hvert ble flinkere til å huske intervjuene og intervjusituasjonen, husket jeg selvsagt ikke alt. Likefullt opplevde jeg denne metoden som nødvendig for å etablere en viss grad av fortrolighet som jeg som intervjuer var helt avhengig av. Jeg gikk gjennom et par intervjuer med prøving og feiling før jeg utarbeidet en teknikk der jeg aktivt og indirekte benyttet spørreskjemaet jeg hadde utarbeidet.¹⁰ Jeg lærte meg spørreskjemaet mitt utenat, og, uten å følge det slavisk, passet alltid på å stille alle spørsmålene mine fra listen. På denne måten fungerte spørsmålene mine fra spørreguiden som knagger som hjalp meg med å rekapitulere hva mine informanter hadde sagt da intervjuene var over. Samtidig ga denne teknikken meg også rom til å konsentrere meg mer om de delene av intervjuet som gikk ut over mine faste spørsmål. Jeg lot i stor grad informantene styre samtalen, men penset tilbake til spørreskjemaet mitt dersom digresjonene ble for store.

Videre passet jeg også på å be mine informanter skrive ned ord og uttrykk som jeg ikke forstod. Mens de skrev, noterte jeg samtidig lynraskt enkelte stikkord fra samtalen. Det å be mine informanter skrive ned ord og uttrykk som jeg ikke kjente, opplevde jeg som resultatgivende. På denne måten ble jeg forklart de uttrykkene informantene mine brukte, men disse pausene hadde også en annen funksjon. Mine spørsmål om ord og uttrykk ga meg også rollen som religionshistoriker Iselin Frydenlund, refererer til som 'naiv novice' (Frydenlund 2005:180). Å bevisst benytte det statsviter Kevin O'Brien omtaler som en 'teach-me-approach' for å demonstrere ydmykhet og vennlighet, opplevde jeg som fruktbart (O'Brien 2006:35). Jeg opplevde at samtalene fløt mer naturlig når penn og papir ikke var fremme hele tiden. Jeg tok ikke pauser mens informantene ventet på meg. Jeg skrev heller ikke mens informantene snakket. På denne måten kunne jeg konsentrere meg om samtalen. Mens man skriver, er det vanskelig å høre hva som blir sagt. Videre kan notatblokken også virke som et fysisk skille mellom intervjuer og informant. I mine intervjuer opplevde jeg at distansen i utgangspunktet var så stor at jeg forsøkte som best jeg kunne å være så "nær"

¹⁰ Se vedlagt spørreskjema i appendiks.

som mulig. Til gjengjeld måtte jeg da, idet intervjuene var over, straks finne et rolig sted og skrive ned alt jeg husket. Fordelen med notatintervju er at man ikke er avhengig av å alltid ha med en potensielt upålitelig båndopptaker, men, som Nielsen påpeker: "Feltnotatene innebærer en kolossal innsnevring av den empiriske virkeligheten de presumptivt dokumenterer" (Nielsen 1996:118). Kjellgren bekrefter også dette: "No notes in the world can compare to taped, or better still, video-taped interviews." (Kjellgren 2006:232). Intervjuer som er tatt opp på bånd eller video inneholder nødvendigvis mer informasjon og gir også større mulighet for analyse og selvrefleksjon. På den annen side kan det å stille opp uten båndopptaker være det som skal til for å etablere den relasjon som er forutsetningen for at intervjuet overhode blir gjennomført.

2.4 SPRÅK

Det faktum at kinesisk ikke er mitt morsmål, har vært en faktor i mitt feltarbeid. Selv om jeg har studert kinesisk i fire år og har bodd i landet i to og et halvt år, behersker jeg ikke språket fullt ut. Ord og uttrykk kan være ukjente, og nyanser og detaljer kan gå meg hus forbi. Derfor er det selvsagt fare for at jeg ikke alltid har forstått hva mine informanter har sagt, eller at jeg kan ha misforstått dem. Språkbarrierer vil alltid være en utfordring, men jeg håper at min kinesiskkunnskap har vært tilstrekkelig til å yte mine intervjuobjekter rettferdighet.

Intervjuene valgte jeg å gjøre på egenhånd, uten assistent. Dette gjorde jeg til tross for åpenbare fordeler med å jobbe sammen med en lokal assistent. En assistent kan for eksempel bidra med lokalkunnskap og et sosialt nettverk, samt at en assistent kan sikre at en har forstått hva informantene har sagt. Også med hensyn til minnet, kunne det ha vært fordelaktig å ha en assistent som tok notater mens jeg utførte intervjuet. Samtidig var jeg redd jeg ikke ville få samme tilgang til informanter dersom jeg stilte opp med en assistent. Fordi jeg ønsket å holde en lav, ikke-truende profil, valgte jeg derfor å ikke benytte meg av en assistent. Jeg var redd for at mine informanter ikke skulle ønske å snakke med meg om jeg hadde hatt en lokal assistent med. Som sinologen Mette Halskov Hansen skriver om å være utenlandsk feltarbeider i Kina: "People can, and often will, tell you things that they would not necessarily like or dare to reveal to a local person." (Halskov Hansen 2006:94). Det at jeg kom alene, opplevde jeg som en inngangsport for å få snakke med folk. Da jeg gikk rundt i tempelet, opplevde jeg at mange var nysgjerrige på meg – en høy, blond, gravid

utlending som snakket kinesisk. Opptil flere ganger var det faktisk andre som tok initiativ til kontakt.

2.5 ANALYSE- REPRESENTATIVITET OG FORFORSTÅELSE

Ettersom det i henhold til offisielle tall er om lag 200.000 buddhistiske munk og nonner i Kina i dag, er det naturlig å spørre seg om en studie av denne typen vil være representativ for alle lekbuddhister i Kina (SCIO 1997b). Svaret på det er et klart "nei". Dette utvalget er på ingen måte representativt for alle religiøse i Kina, men er snarere et 'case study' fra Guangji-tempelet og Nanputuo-tempelet. Selv ved disse templene er mine informanter kun et lite utsnitt og danner knapt et grunnlag for å si noe om hvordan situasjonen er for lekfolk som oppsøker Guangji-tempelet og Nanputuo. Likevel mener jeg min studie av buddhistiske lekfolk kan peke på ulike nye utviklingstrekk på det religiøse feltet som går på tvers av vanlig oppfattelse av religionens rolle i Kina, og som også kanskje er med på å forme det kinesiske samfunns framtid. Jeg har samlet verdifull informasjon om religiøs praksis ved to templer i Kina, og gjennom en analyse av denne empirien vil min studie være med på å gi en pekepinn på hvordan dagens religionsutøvelse utspiller seg for en rekke buddhistiske aktører – mine data og min analyse vil være en liten flik av et stort og komplekst lappeteppe.

Innen antropologien og også i religionsforskningen opereres det med termene 'emisk' og 'etisk' perspektiv, dvs. perspektiv "sett innenifra," fra de troendes synsvinkel, og perspektiv sett "utenifra," fra forskerens synsvinkel. Målet for en religionshistoriker er å inkludere innenifra-perspektivet i analysene, samtidig som man med forskerens blikk foretar en så objektiv og fordomsfri analyse som mulig. Dette er selvsagt ikke mulig å fullt ut få til, ettersom vi aldri kan fri oss fra vår egen kontekst og forforståelse. I møte med ny informasjon, eksempelvis en informants utsagn, tolker vi informasjonen med utgangspunkt i vår egen forståelseshorisont, som også ofte omfatter stereotypier og fordommer. Den som tolker, lar sin forforståelse forme i møtet med informantens utsagn. Midtøstenforsker Tilde Rosmer beskriver dette som "en del av en hermeneutisk sirkelbevegelse hvor skillet mellom forståelse og forklaring opphører." (Rosmer 2005:50). Videre omfatter også den hermeneutiske prosessen min lesning av andres forskning på religion i Kina. Mine spørsmål vil nødvendigvis være et utvalg – prioritert foran andre spørsmål. På denne måten vil forforståelse alltid styre forskningen og også påvirke resultatet, og det resultatet jeg sitter igjen med vil kun gi en begrenset forståelse av virkeligheten. Med Nielsens og Fägerborgs

påstand i minne, om at det ikke er uvanlig at informanter “lyver”, eller “tilpasser” sin svar til intervjueren, vil det endelige resultatet jeg har oppnådd i min undersøkelse være en dialog mellom min egen forforståelse og mine informanters tilsynelatende subjektivitet, det Gavin Flood omtaler som “intersubjektivt” (Flood 1999:168).

2.6 NÆRHET OG DISTANSE

Maktasymmetrien som oppstår i en intervju situasjon er noe enhver forsker må være seg bevisst. Det er forskeren som setter rammen rundt det som skal skje, og det er også hun som definerer temaet. Dette var noe jeg var spesielt oppmerksom på da jeg utførte intervjuer i og rundt de buddhistiske templene. Jeg ville at mine informanter skulle føle seg komfortable med meg. Jeg var redd for at de skulle føle seg overrumplet og bli reserverte. Siden jeg nettopp hadde tatt kontakt med mine informanter, og hadde lagt premissene for hva vi skulle snakke om, opplevde jeg det som nødvendig, for å etablere en god relasjon, at vi også snakket litt om løst og fast. Mine informanter stilte også meg mange spørsmål - hvor jeg kom fra, hvor lenge jeg hadde bodd i Kina, om jeg var buddhist, om det er mange buddhister i Norge, om jeg liker kinesisk mat og lignende. Det siste er for så vidt trivielle spørsmål, men mat er viktig i Kina, og er et tema man blir spurt om ofte som utlending i Kina. Svaret kan være med på å avgjøre hvordan du blir oppfattet. Er svaret er “ja” blir det gjerne til stor begeistring. Når jeg i enkelte situasjoner kunne nevne retter jeg var spesielt glad i, helst noen lokale spesialiteter, og gjerne steder der de lager akkurat den retten aller best, fikk vi bygget noen kulturelle broer. Jeg fikk vist at jeg hadde en del lokal-kunnskap og at jeg var “en av dem”. Det at jeg kunne språket, opplevde jeg som et grunnleggende premiss for å etablere nærhet. Som Iselin Frydenlund beskriver, opplevde også jeg at det oppfattes som positivt at jeg hadde vært i landet lenge, og at jeg hadde plukket opp lokale skikker (Frydenlund 2005:180). Kjellgren beskriver i *The Significance of Benevolence and Wisdom* (2006) hvordan det å ha et utenlandsk utseende faktisk kan være til en forskers fordel. Et utenlandsk utseende i Kina er som regel knyttet til usikkerhet hos informantene omkring hvor godt forskeren behersker språket og hvor god kjennskap forskeren har til den kulturelle konteksten. Det er helt nødvendig å ha en viss grad av tillit i en intervju situasjon. Et skandinavisk utseende i Kina gjør denne usikkerheten åpenbar, og gjør det også lettere for informantene å stille spørsmål om lokalkunnskap, enn hva som hadde vært naturlig dersom de fysiske forskjellene ikke hadde vært så åpenbare (Kjellgren 2006:233).

Intervjuene jeg utførte var en konstant balanse mellom nærhet og distanse. Jeg var derfor opptatt av å skape en vennlig stemning. Det at jeg var gravid da jeg utførte feltarbeidet, oppdaget jeg raskt var til stor hjelp for å ufarliggjøre meg selv overfor mine informanter. Min store mage ble et naturlig samtaleemne, og jeg opplevde at jeg ble betraktet som mer personlig og tillitvekkende ettersom jeg også ble nødt til å by på informasjon om meg og min familiesituasjon. Jeg følte behov for å skape tillit gjennom å vise hva jeg kunne om lokal tradisjon, men også avsløre hva jeg ikke kunne, og be mine informanter om hjelp og forklaring. Selv om den kulturelle distansen mellom informantene og meg var stor, åpnet den samtidig rom for refleksjon og ny forståelse. "Forståelse krever nærhet og tillit, mens analyseringen krever distanse", skriver Aukrust (Aukrust 2005:221).

Jeg har i dette kapittelet gjort rede for metoden for innsamling av mitt empiriske materiale som ligger til grunn for denne oppgaven. Før jeg går videre på min analyse av hvilke muligheter og begrensninger det politiske rammeverket gir for praktisering av han-buddhsime blant lekfolk i dag, vil jeg i det påfølgende kapittelet først identifisere og drøfte begreper og forutsetninger som er sentrale for å forstå konteksten rundt praktisering blant lekbuddhister i Kina. Det dreier seg om introduksjonen av religionsbegrepet til Kina, om hva han-buddhismen er og hva jeg legger i begrepet 'lekbuddhist'.

KAPITTEL 3. BUDDHISME I KINA

Å stille spørsmål om hvilke muligheter og begrensninger det eksisterende politiske og rettslige rammeverket gir lekbuddhister innebærer også å stille spørsmål om, og definere hva lekbuddhisme er, hva kinesisk buddhisme er og å hva det kinesiske religionsbegrepet betyr. For, som jeg skal vise, er religionsbegrepet i Kina svært politisert og for å forstå den politiske konteksten lekbuddhismen inngår i, er det nødvendig å få en forståelse om hva innføringen av religionsbegrepet til Kina har betydd for landets religionspolitikk. For å ha en klarhet i *hva* jeg snakker om er det nødvendig å kort presentere kinesiske buddhisme, og for å avklare *hvem* det er jeg snakker om vil jeg også presisere min bruk av betegnelsen 'lekbuddhister'.

3.1 DA RELIGION KOM TIL KINA – OM RELIGIONSBEGREPET I KINA

Det førmoderne Kina er ett av mange eksempler på en rik og gammel kultur der religionsbegrepet, inntil slutten av 1800-tallet, var fraværende. Religion, filosofi og vitenskap er alle ord som har utviklet seg fra å være vestlige begrep, men som gjennom nyere historie har utviklet seg til å bli universelle kategorier (Teeuwen 2007:143). At et begrep som religion er skapt i Vesten, er viktig å ha klart for seg når en skal studere religion i Kina. Som en følge av Vestens økende dominans over en stadig større del av verden på slutten av 1800-tallet, ble vestlig tankegods og verdensanskuelse spredt til stadig flere steder i verden. Både koloniserte og ikke-koloniserte stater ble nødt til å forholde seg til det vestlige religionsbegrepet. I Kina var det også et tilfelle av at ved å benytte seg av det vestlige begrepet om religion, så tok kineserne selv et steg ut i moderniteten. Sentrale begreper for moderniseringen av Kina, som naturvitenskap og nasjonalisme, var ikke forenlig med tradisjonelle former for religiøs praktisering. For de religiøse ble det derfor viktig å vise at deres religioner var rettet mot dennesidige aktiviteter, avvise overtro og vise at deres religioner var forenlig med både naturvitenskap og nasjonalisme, slik vi så den buddhistiske munken Taixu var opptatt av.

Selv om det opp gjennom historien ikke har hersket noen klar definisjon på hva religion er, er likevel en relativt utbredt forståelse av begrepet at det dreier seg om en relasjon mellom mennesker og noe guddommelig (Ching 1993:1). I tilfellet Kina er dette likevel ikke en helt passende beskrivelse. Noen akademikere har gått så langt som å hevde at en transcendent dimensjon har vært fraværende i det kinesiske spirituelle univers (Ching

1993:2). For å kunne undersøke hvilken rolle religion spiller i kinesiske lekfolks liv, er det derfor først nødvendig å stoppe opp ved selve begrepet religion.

3.1.1 RELIGION – ET VESTLIG BEGREP

Termen religion kommer fra det latinske ordet 'religio'.¹¹ Begrepet har endret seg betraktelig opp gjennom historien, og selv i dag hersker det ingen enighet innen academia om noen vitenskapelig religionsdefinisjon. I middelalderen pekte ordet først og fremst på klostrene, og munk og nonne tilknyttet klostrene. I Europa fokuserte man lenge på dikotomien mellom "sann" og "falsk" religion (Hjelde og Krogseth 2007:14). Det var først i opplysningstiden, på 1700-tallet, at religion ble studert uavhengig av sannhetsinnholdet og religion ble betraktet som en del av menneskers kulturytringer snarere enn noe som en "har". Dette la grunnlaget for det komparative akademiske studiet av religion vi i dag kjenner som religionshistorie (Brekke 2007:163).

Da religionsbegrepet ble introdusert til Øst-Asia, var europeiske religionsstudier inne i det såkalte evolusjonistiske paradigmet. Religioner ble rangert fra de mest primitive naturreligionene på bunnen, til de mer komplekse og subtile religionene, der kristendom rangerte øverst. Noe av denne forståelsen kan man også kjenne igjen i en kinesisk kontekst etter at religionsbegrepet ble introdusert til landet på slutten av 1800-tallet. Tradisjonelle, uorganiserte former for religiøs praksis ble definert som overtro. Kun "rene", organiserte verdensreligioner var tillatt å praktisere. Også i dag skiller kinesiske myndigheter skarpt mellom "tro" og "overtro".

Relasjonen mellom Kina og Vesten har opp gjennom historien tidvis vært svært turbulent. De kinesiske myndighetene fryktet, og gjør det fortsatt i dag, en internasjonal dominans via religion. Særlig Vatikanet og protestantiske misjonsorganisasjoner har av myndighetene blitt omtalt som imperialistiske og reaksjonære religiøse grupper som benytter seg av enhver anledning til å infiltrere landets borgere (MacInnis 1989:23). For de dynastiske lederne på slutten av Qing-dynastiet (1644-1911), ble kristendommens negative påvirkning på Kina "bekreftet" da Hong Xiuquan konverterte til kristendommen og erklærte seg selv som den yngre bror av Jesus Kristus. Han grunnla "Det himmelske kongedømmet – Taiping". Kaoset som fulgte, kalt Taiping-opprøret (1850-1864), spredte seg til 16 provinser

¹¹ *Religio* er knyttet til to ulike verb a. *relegere* 'lese om igjen', 'lese med med omhu', og b. *religare* 'binde fast,' 'knytte til.' (Hjelde og Krogseth 2007:14).

og forårsaket at omlag 600 byer ble lagt i ruiner og at minst 20 millioner menneskeliv gikk tapt (Ebrey 1996:242).

3.1.2 RELIGION PÅ KINESISK

Den kinesiske betegnelsen for 'religion' (*zongjiao*, 宗教), har ikke en lang historisk forankring i det kinesiske språk. Først på slutten av 1800-tallet ble begrepet introdusert fra Vesten, via Japan. Mens *zong* (宗) i *zongjiao* (宗教) betyr 'forfedre' og 'forfedredyrking', betyr *jiao* (教) 'lære' eller 'doktrine'. Likeledes ble det kinesiske ordet for 'filosofi' (*zhexue*, 哲学) introdusert på samme måte som religionsbegrepet. Begrepet kineserne selv hadde brukt for å betegne spirituelle, intellektuelle og filosofiske tradisjoner var *jiao* (教), et uttrykk som ikke skilte mellom religion og filosofi (Ching 1993:2).

Hverken i Øst- eller i Sørøst-Asia har det eksistert noe begrep som har dekket den vestlige termen "religion" før på slutten av 1800-tallet. Enkelte forskere har tatt til orde for at dette kan ha vært fordi det ikke har hersket noen stor bevissthet omkring religion som fenomen i disse områdene (Gombrich 1997:149-150, i Brekke 2007:166-167). Men selv om det kanskje ikke har vært noen sterk bevissthet omkring religion som fenomen, har det vi i dag betrakter som religion utvilsomt eksistert i disse områdene, også forut for innføringen av selve religionsbegrepet. Kinesisk religion eksisterte, men hadde ikke noe eget navn ettersom det ikke eksisterte noen form for overordnet kirkestruktur eller autoritet over felles doktriner. Den religiøse praksisen var en integrert del av det sosiale liv – ikke en adskilt størrelse, slik det kom til å bli betraktet etter religionsbegrepets introduksjon. Mayfair Meihui Yang argumenterer i *Chinese Religiosities* at det er en direkte konsekvens av *moderniteten* at religion og stat blir betraktet som to separate kategorier i dag. I alle tidligere suverene stater har staten vært betraktet som en uadskillelig del av kosmos og verdensordenen, hevder hun (Yang 2008:9). I følge sinolog og religionsviter Vincent Goossaert, omfavner tradisjonell kinesisk religion alle former for religiøs praksis – buddhisme, konfutsianisme og daoisme, men også meditasjon, kungfu, taiji, shamanisme, dyrking av lokale guddommer og forfedre samt ulike overgangsritualer – alt med utgangspunkt i kinesisk kosmologi (Goossaert 2005:13). Siden begynnelsen av 1900-tallet har den kinesiske eliten betraktet den moderne kategorien 'religion' som uunnværlig for dannelsen av en moderne stat (Ashiwa 2009:43).

3.1.3 RELIGIØSE STRUKTURER I ET FØR-MODERNE KINA

Det religiøse landskapet i Kina før religionsbegrepet ble introdusert, var svært mangfoldig. Store deler av religiøs tro og praksis falt utenfor Vestens forståelse av hva religion var. På den tiden, og til en viss grad også i dag, kunne all religiøs praksis bli betraktet som del av et større, helhetlig system, altomfattende og ikke-ekskluderende, ofte bare omtalt som 'kinesisk religion' (Goossaert 2005:13). Kinesisk religion, i den betydning Goossaert refererer til, omfattet all form for religiøs praksis, med unntak av enkelte utenlandske, monoteistiske religioner – islam og kristendom. Disse tradisjonene har eksistert i Kina, henholdsvis fra omkring slutten av 700-tallet og fra ca. 15-1600-tallet, men ekskluderte seg selv nettopp fordi de hevdet selv å besitte den eneste sannhet. Betegnelsen 'kinesisk religion' slik Goossaert beskriver korresponderer ikke med oppfattelsen man hadde av begrepet 'religion' i Vesten, ei heller med det religionsbegrepet som skulle bli introdusert til Kina på slutten av 1800-tallet.

'Veien' (*dao*, 道), var et sentralt begrep i det kinesiske samfunn. *Dao* er et vidt begrep som dekker hvordan verden er innrettet, ulike fysiske og psykologiske aspekter i mennesket samt at det beskriver hvordan mennesker bør oppføre seg. Balansen mellom *yin* (阴), ('kald,' 'jord,' 'kvinne,' 'mørk,' 'passiv') og *yang* (阳) ('varm,' 'himmel,' 'mann,' 'lys,' 'aktiv') – to motsatte, komplementære og gjensidig utfyllende prinsipper – har stått sentralt i kinesisk kultur siden Han-dynastiet (202 fvt. -220 evt.). Mange mente at 'veien' manifesterte seg i tre lærer, nemlig konfutsianisme, daoisme og buddhisme. Disse tradisjonene ble betraktet som tre ulike stier som fører opp til samme fjelltopp (Teeuwen 2007:145). Konfutsianisme, daoisme og buddhisme var de eneste tradisjonene som var institusjonalisert, i den forstand at de hadde en liturgi, en kanon, et munkevesen og utdannessentre. Det var kun ved disse sentrene at tradisjonene kunne finnes i "ren" form, og derfor de eneste som hevdet å være konfutsianister, daoister eller buddhister var munk, nonne eller annen religiøs elite (Goossaert 2005:14). Svært få lekfolk hevdet å tilhøre kun én tradisjon. Det å tilhøre flere religiøse trossamfunn, å gå i ulike templer, ble i Kina betraktet som noe positivt ettersom folk mente det fremmet moral og dyd. Dette står selvsagt i sterk kontrast til de eksklusive religionene man kjenner fra Vesten. Det var klare skiller mellom de tre tradisjonene, selv om de hadde en del felles verdier, men de levde side om side og var i utgangspunktet likestilt hverandre (Goossaert 2005:14). Tyngdepunktet blant konfutsianisme, daoisme og buddhisme har imidlertid variert over tid. Det er ikke riktig å fremstille de tre tradisjonene

som om det ikke fantes gnisninger mellom dem, men like fullt hadde de utfyllende roller i samfunnet og dekket ulike aspekter i menneskers liv.

3.1.4 EN KINESISK FORSTÅELSE AV RELIGION I NYERE TID

Ettersom religionsbegrepets tilblivelse er av europeisk opphav, er også ordets referanseramme sterkt knyttet til, og farget av, en europeisk-kristen tradisjon og forståelseshorisont. Er begrepet da også egnet til å betegne tilsynelatende lignende fenomener i andre deler av verden? Fra og med introduksjonen av religionsbegrepet i Kina, ble termen nært knyttet til kristendommen. Både den kinesiske termen for 'religion' (*zongjiao*, 宗教) og 'kristendom' (*jidujiao*, 基督教) ble begge tidvis brukt om hverandre og refererte til 'religion' (Yang 2008:11-12). Resultatet var at utover 1900-tallet ble tanken om religion som kategori tidvis basert på en kristen, spesielt en protestantisk, modell (Yang 2008:12). Med introduksjonen av religionsbegrepet i Kina ble religion og religiøs praksis skilt ut som en egen størrelse i samfunnet, adskilt fra alt annet. Det nye religionsbegrepet viste til tro som var organisert i et system med prester, utdanningssentre, hellige skrifter og ritualer og som samtidig ble antatt å spille en viktig rolle i oppbyggingen av en moderne nasjon (Halskov Hansen 2008:190).

Det kristen-vestlige religionsbegrepet brakte implisitt også med seg en forståelse av rett og gal tro – tro og overtro. Begrepet 'overtro' (*mixin*, 迷信), ble introdusert til Kina samtidig med religionsbegrepet (Goossaert 2005:15). Skillet mellom rett og gal tro er sentralt for monoteistiske og eksklusive religioner som kristendom, islam og jødedom. Men for kineserne, som tradisjonelt ikke skilte sterkt mellom ulike tradisjoner, var dette noe nytt og en dramatisk innsnevring av deres forståelse av et spiritielt og intellektuelt liv. Religion var tillatt, overtro var ikke tillatt. Denne dikotomien var en radikal endring fra en tradisjonell religionsforståelse som hadde gått i arv gjennom de ulike dynastiene, helt opp til Qing-dynastiet (1644-1911). Dette skulle vise seg å få dramatiske konsekvenser for de grupper som falt utenfor definisjonen av religion.

Siden grunnleggelsen av den kinesiske republikk i 1912, har religionsfrihet vært sikret gjennom ulike varianter av grunnloven (Halskov Hansen og Thøgersen 2008:191). Dette har imidlertid vært med store forbehold fra de sittende myndighetenes side. Introduksjonen og definisjoner av 'religion' og det medfølgende begrepet 'overtro', er derfor ikke bare en diskurs innen academia eller innad i de ulike trossamfunn, men en pågående politisk debatt

som har grunnleggende politiske følger. Vi ser at religionspolitikken blant annet har hatt som oppgave å redusere den lovmessige religiøse praksisen, og at den dermed marginaliserer religion som fenomen. Dette temaet vil jeg følge opp i kapittel 5. "Et marked for religion". For å gjøre klar *hva* det er vi snakker om i oppgaven vil jeg først gi en kort presentasjon av hva kinesisk buddhisme er.

3.2 KINESISK BUDDHISME

De to hovedretningene innen buddhismen, theravada og mahayana, er begge representert i Kina i dag. Det er også vajrayana, eller tantrisk buddhisme, som regnes som en videreutvikling innenfor mahayana-buddhismen. Theravada finner man blant minoritetsgrupper i Yunnan i Sør-Kina, særlig blant Dai-minoriteten. Mahayana-buddhismen, og spesielt dens tantriske retning, er utbredt blant tibetanere, mongoler og andre minoritetsgrupper i de nordlige og vestlige delene av Kina. Mer konvensjonell mahayana-buddhisme er særlig utbredt blant han-kinesere, og omtales derfor ofte som han-buddhisme eller kinesisk buddhisme. Den såkalte han-buddhismen har også fått sitt særpreg gjennom samspillet med andre religiøse tradisjoner i Kina gjennom århundrene. Han-buddhisme er ikke geografisk begrenset på samme måte som de andre to retningene, ettersom han-kineserne bor spredt over hele landet. Grovt sett kan man si at han-buddhisme er utbredt i de områder som ikke er minoritetsområder – det vil si de sentrale og østlige delene av landet. I denne oppgaven konsentrerer jeg meg om han-buddhisme. Når jeg i denne oppgaven benytter meg av betegnelsen 'buddhisme', er det han-buddhisme eller kinesisk buddhisme jeg refererer til – med mindre annet er opplyst.

Buddhismen kom fra India til Kina omkring år 100 e.v.t (Ching 1993:124).¹²

Oversettelse av sanskrittekster var en viktig del av arbeidet for kinesiske buddhister i den tidlige perioden. På grunn av stor spredning av buddhistiske tekster på kinesisk og et stort antall utenlandske munkar som kom for å undervise i buddhismen i Kina, dukket det også opp ulike nye, lokale retninger innen buddhismen. Flere kinesiske elementer ble inkorporert i de tidlige buddhistiske tekstene og i den religiøse praksisen. Allerede eksisterende daoistiske begreper ble aktivt benyttet i oversettelsesarbeidet av buddhistiske tekster til kinesisk – noe som har bidratt til en synkretisering av indisk og kinesisk tankegods (Ching

¹² Det hersker en del uenighet om når buddhismen kom til Kina. Tidsrommet varierer i stor grad mellom ca år 100 fvt. til år 100 evt.

1993:126). Begrepet 'synkretisme' har ofte blitt forstått som noe som ikke er autentisk eller noe som forurensar en "ren" tradisjon (Stewart og Shaw 1994:1). Ifølge antropologene Charles Stewart og Rosalind Shaw, derimot, har synkretisme formodentlig alltid vært en del av forhandlinger om identitet og hegemoni i situasjoner som omfatter erobringer, handel, migrasjon og religiøs formidling (Stewart og Shaw 1994:18). På bakgrunn av Stewarts og Shaws forståelse av 'synkretisme' som en nøytral analytisk kategori, er det mulig å anvende den for å forstå det sterke fotfeste buddhismen fikk i Kina, ettersom den indiske tradisjonen ble syntetisert med kinesisk tradisjon. Ifølge buddhismeforskeren Paul Demiéville kan blant annet daoistiske forestillinger om 'evig liv' (*changsheng*, 长生) være med på å forklare den utbredte troen på Buddha Amithabas paradisi blant kinesere (Demiéville 1986:850). Likeledes er det også flere konfutsianske elementer som er tatt opp i den kinesiske buddhismen, som forestillinger om filial lydighet, forfedrekult og begravelseritualer, som ikke er del av den indiske tradisjonen, argumenterer Demiéville (Demiéville 1986:850). De konfutsianske elementene tatt opp i den kinesiske buddhismen er med på å forklare den sentrale rollen familien har spilt i den kinesiske buddhismen, noe som mine informanter også kunne bekrefte. Dette vil jeg diskutere nærmere i analysen av mitt eget feltarbeid i kapittel fem. Påvirkningen mellom lokale kinesiske tradisjoner og buddhismen har vært imidlertid vært gjensidig. Buddhismen, på sin side, introduserte blant annet forestillingen om gjenfødsel til Kina (Ching 1993:125).

Buddhismen nådde sitt høydepunkt under Tang-dynastiet (618-907 e.v.t.) (Jacobsen 2000:146-147). To hovedretninger innen kinesisk buddhisme i dag er 'Det rene land-buddhismen' (*jingtu*, 淨土) og chan-buddhismen (禪). Ordet 'chan' (禪) er hentet fra sanskrit-ordet *dhyana*, som gjerne oversettes med 'meditasjon'. Innen chan-buddhismen gis meditasjon og 'visdom' (*prajna*) en sentral rolle som middel til oppvåkning. I *Den sjette patriarks plattform-sutra*, den mest sentrale teksten innen chan-buddhismen, legges det vekt på at oppvåkning er tilgjengelig for alle som mediterer på buddha-naturen som er tilstede i den troendes sinn (Jacobsen 2000:148). Chan-buddhismen har således spesialisert seg på en direkte og brå oppvåkning. Innen både chan- og Det rene land-buddhismen, til forskjell fra andre buddhistiske retninger, er vektlegging av muligheten til oppvåkning i dette liv et helt sentralt element.

Mens chan-buddhismen tradisjonelt har vært mest populær blant munkar, intellektuelle og kunstnere, har Det rene land-buddhismen vært populær blant lekfolk

(Jacobsen 2000:147). Chan-munken Xu Yun (虚云, 1840-1959), en av de mest innflytelsesrike buddhistiske munkene i Kina på begynnelsen av 1900-tallet, mente derimot at det ikke er noen motsetning mellom de to tradisjonene – de er kun ulike veier til samme mål (Xu 1988:153). I buddhistiske templer i Kina i dag er det ofte en blanding av chan-buddhismens vektlegging av meditasjon og Det rene land-buddhismens vektlegging av resitering av hellig tekst.

Det rene land-buddhismen ble startet i Kina av Mester Huiyuan (慧远, d. 417). Det rene land-buddhister søker frelse gjennom tro på Amithaba Buddha ved hjelp av ensrettet resitering av mantraer og visualiseringsteknikker (Xu 1988:236). Innen Det rene land-buddhismen er tilbedelsen av Amithaba Buddha og resitering av hellige ord sentralt. Det rene land-buddhismen tar blant annet utgangspunkt i *Uendelig liv-sutraen* (*Sukhavativyuhasutra*), der det er beskrevet hvordan munken Dharmakara (senere Amithabha Buddha) avgir et løfte om at den som ønsker å bli gjenfødt i hans “Himmelske rene land” kun trenger å resitere hans navn. Mennesket er ikke i vår tid lenger i stand til å frelse seg selv ved egen kraft, men er avhengig av Amitabhas medfølelse og frelsende kraft for å bli gjenfødt i hans Himmelske rene land. Tro på Amithaba, samt resiteringen av hans navn, skal sikre gjenfødsel i Amithabas lykkerike. Med vektlegging av tro på Amitabha og hans medlidenhet, skiller Det rene land-buddhismen seg klart fra andre buddhistiske tradisjoner. Teolog Notto Thelle og religionshistoriker Knut A. Jacobsen påpeker at denne troen på Amitabhas medfølelse kan minne om den kristne forestillingen om Guds nåde (Jacobsen og Thelle 1999:294). Det himmelske rene land er egentlig ikke det endelige mål, men et slags siste nivå før endelig oppvåkning. På et mer folkelig nivå derimot har Det himmelske rene land blitt selve symbolet på forløsning fra denne tilværelsen – et paradisi som for de fleste lekfolk betraktes som det endelige mål (Jacobsen og Thelle 1999:295-296).

Hvem er det så som praktiserer denne religionen i Kina? Og hvem er det som forholder seg til det politiske og rettslige rammeverket myndighetene har satt? Det fører oss over til neste avsnitt om “lekbuddhister”.

3.3 LEKBUDDHISTER

Hvem som er – og hvem som ikke er buddhist, er ikke alltid like lett å definere. Som beskrevet i avsnittet om “Valg av informanter” i metodekapittelet, er det også ulike tradisjoner innen akademia for å definere hvem de kinesiske lekbuddhistene er. Med

‘buddhistisk lekfolk’ refererer jeg til folk som selv hevder å være buddhister. Jeg benytter jeg meg av termen ‘lekfolk’ til å beskrive alle ikke-monastiske buddhister som deltar i buddhistiske aktiviteter – med og uten ordineringsbevis. Jeg har forholdt meg til hva mine informanter har oppgitt som beskrivende for lekbuddhister – å bøye seg foran Buddha, ofre røkelse, mat eller blomster ved alteret, donere penger. Noen er særlig hengivende ovenfor visse buddhaer eller bodhisattvaer, men de aller fleste av mine informanter oppga at de er i tempelet går de en fast runde og ofrer røkelse foran alle de viktigste buddhastatuene inne i tempelet. Enkelte av mine informanter deltar aktivt under ettermiddagresitasjonen ved templene, men ikke alle gjør dette. Felles for mine informanter var troen på karma og mulig gjenfødelse i Buddha Amitabhas Himmelske rene land. *“Essensen i buddhismen er å gjøre gode gjerninger og bli gjenfødt i Det rene land,”*¹³ var svaret jeg oftest fikk da jeg stilte spørsmål om hva som mine informanter oppfattet som det viktigste i buddhismen. Alle mine informanter oppga at de oppsøkte buddhistiske templer på fullmånedager og andre sentrale høytider. På disse dagene var det ingen av mine informanter som spiste kjøtt, og de fortalte også at det var særlig på disse dagene de var særlig opptatt av å gjøre gode gjerninger.

I dette kapitlet har jeg vist hvordan introduksjonen av religionsbegrepet til Kina har vært med på å forme moderniseringsprosessen av Kina og dagens myndigheters holdning til religion. Med introduksjonen av det påfølgende begrepet ‘overtro’ har religiøse grupper vært nødt til å vise at deres religion er forenlig med den moderne vitenskapen og med oppbyggingen av den kinesiske nasjonsstat. Nasjonsoppbyggelige aspekt ved religion og ved han-buddhismen spesielt er et tema jeg vil komme tilbake til i senere kapitler i oppgaven. I inneværende kapittel har jeg også vist, i grove trekk hva han-buddhisme er samt definert hva jeg legger i begrepet ‘lekbuddhist’. Dette er grunnleggende premisser som ligger til grunn for den videre analysen av hvilke muligheter og begrensninger det rettslige og politiske rammeverket rundt religion gir dagens lekbuddhister. I det påfølgende kapitlet vil jeg presentere og analysere de formelle mulighetene og begrensningene det politiske og rettslige rammeverket myndighetene har satt rundt religion gir lekbuddhister i Kina til å praktisere sin religion i dag. Jeg vil vise hva lovverket består i, hvordan det tolkes og hvordan det administreres. I tillegg til å poengtere hvem som lager lovverket, vil jeg også analysere hvorfor myndighetene har sett det som nødvendig å føre en slik religionspolitikk. Dette vil

¹³ Informant X1, mann 27, Guangji-tempelet 11.04.07, Informant X2, kvinne 36, Guangji-tempelet 19.04.07, Informant X3, mann 26 Guangji-tempelet 19.04.07, Informant X20, kvinne 23 Nanputuo 26.02.09.

rette søkelys på grunnleggende politiske dynamikker som ligger bak revitaliseringen av kinesisk buddhisme i dag.

KAPITTEL 4. RETTSLIG OG POLITISK RAMMEVERK FOR RELIGION I KINA

I dag er det i hovedsak tre dokumenter som utgjør grunnlaget for religionslovgivningen og religionspolitikken i Kina: Grunnlovsartikkel 36 og Dokument 19, begge publisert i 1982, samt Regjeringens reglement for religionsadministrasjon¹⁴ fra 2005.¹⁵ I tillegg har myndighetene også presentert en nasjonal handlingsplan som omhandler religionsfrihet i dagens Kina (SCIO 1997a). Videre er det i hovedsak to aktører som utgjør religionsadministrasjonen i Kina i dag: Det særskilte regjeringskontoret med ansvar for religionspolitikk (State Administration of Religious Affairs (SARA)) og de patriotiske religiøse forbundene. Hva religionspolitikken, basert på dette rammeverket, består i, vil være utgangspunkt for dette kapittelet.

4.1. GRUNNLOVSARTIKKEL 36

Religionsfriheten i landet har i prinsippet vært sikret gjennom ulike lover siden republikkperioden (1912-1949). Selv grunnloven fra 1954 omfattet religionsfrihet, men til tross for det skulle det vise seg at all form for religiøs praksis skulle komme til å få hard medfart i Mao-perioden, spesielt under Kulturrevolusjonen. I dag er religionsfriheten i Kina i teorien sikret gjennom grunnlovens artikkel 36 fra 1982. I artikkelen heter det:

Citizens of the PRC enjoy freedom of religious belief. No state organ, public or individual may compel citizens to believe in, or not to believe in, any religion: nor may they discriminate against citizens who believe in, or do not believe in any religion. The state protects normal religious activities. No one may make use of religion to engage in activities that disrupt public order, impair the health of citizens or interfere with the educational system of the state. Religious bodies and religious affairs are not subject to any foreign domination. (People's Daily Online).

Grunnloven presiserer at Kinas innbyggere har rett til å delta i normale religiøse aktiviteter. Hva som er "normalt" eller "religiøse aktiviteter," er imidlertid ikke definert. Dette indikerer, som Zhang Qianfan (张千凡), jusprofessor ved Peking-universitetet, og Zhu Yingping (朱应平) professor i statsvitenskap ved East China-universitetet, har pekt på, at religionsfriheten i Kina

¹⁴ 'Regjeringens reglement for religionsadministrasjon' er en oversettelse av Halskov Hansen og Thøgersen (2008:199). På kinesisk heter reglementet *Zongjiao shiwu tiaoli*, 宗教事务条例, på engelsk blir det ofte oversatt til 'Regulations on religious affairs'.

¹⁵ I tillegg finnes det den del andre lover som omfatter og nevner religion, som blant annet Artikkel 251 i den reviderte straffeloven (Criminal Law) fra 1997 som presiserer at statlig ansatte som på ulovlig vis fratar folk deres religionsfrihet kan bli straffet (Potter 2003:20).

ikke bare er sikret, men også begrenset gjennom grunnloven (Zhang og Zhu 2006:120). Religionsfriheten blir begrenset med en vag formulering om krav til "normal" religiøs aktivitet. Ettersom hva som regnes for normal religiøs aktivitet ikke presiseres nærmere, reflekteres derimot en oppfattelse av en differensiering mellom "rett" og "galt", eller "bra" og "dårlig", der det blir tatt for gitt at de sekulære myndighetene er den øverste dommer for slike avgjørelser, hevder Zhang og Zhu (Zhang og Zhu 2006:121).

I en artikkel publisert i tidsskriftet *Moderne Buddhisme* (*Xiandai foxue*, 现代佛学) i 1950, beskrev myndighetene hvorfor religionsfriheten ikke kunne bli definert mer presist enn hva den allerede var: "To define its scope would deprive it of "elasticity" (*linghuoxing*, 灵活性), var begrunnelsen (Welch 1972:5). At en lov er "elastisk" betyr at den kan tolkes og benyttes av myndighetene på den måten det passer myndighetene selv. Politisk styring av rettsvesenet foregår stadig. I Kina, der rettssystemet fortsatt er relativt umodent, er det slik at de sentrale myndighetene har makt til å kontrollere samfunnet helt ned til minste detalj, om de ønsker (Halskov Hansen og Thøgersen 2008:93). Bruken av elastiske og vage lover har vært gjennomgående i hele Kommunistpartiets rettshistorie.

4.2 DOKUMENT 19

Partiets betraktning av, og tilnærming til, religion ble nedtegnet i Dokument 19: *The Basic Viewpoint and Policy on the Religious Question during Our Country's Socialist Period*. Dette dokumentet har fungert som grunnlag for religionspolitikken i Kina i snart 30 år. Dokumentet legitimerer myndighetenes radikale endring av kurs i religionspolitikken, og beskriver hvordan religion må anerkjennes og aksepteres, i påvente av at religion skal forsvinne av seg selv, og at Kina skal bli en fullkommen kommunistisk stat (MacInnis 1989:14). I dokumentet blir det understreket at grunnen til at religion må aksepteres, er for å unngå splittelser og uro blant folket. Uroligheter og ustabilitet blant folk kan hindre Kina fra å bli en mektig sosialistisk stat (MacInnis 1989:14). Dokumentet var skrevet som et internt partidokument til lokale myndigheter på alle nivå. Det tas i dokumentet klar avstand fra undertrykkelsen av religion som skjedde under Kulturrevolusjonen. Selv om Dokument 19 viser en klar kontrast til religionspolitikken som ble ført under Kulturrevolusjonen, er vektleggingen av kontroll fortsatt helt sentral. Normal religiøs praktisering er tillatt ved angitte, registrerte templer, kirker og moskeer. I dokumentet slås det også fast at ingen partimedlemmer har lov til å være religiøse: "The policy of freedom of belief is directed toward the citizens of our country;

it is not applicable to Party members.” (MacInnis 1989:20). Videre slås det fast at misjonering ikke er tillatt utenfor de anerkjente religiøse institusjonene, mens ateistisk propaganda, derimot skal forkynnes ustanselig (MacInnis 1989:14). Det er kun fem navngitte religioner som er anerkjent i dokumentet: buddhisme, daoisme, islam, katolisisme og protestantisme. Alt annet er definert som overtro, og blir dermed ikke beskyttet av staten. Derfor, når det i dokumentet presiseres at: ”The political power in a Socialist state can in no way be used to promote any one religion, nor can it be used to forbid any one religion...,” betyr ikke det så mye for hinduer, jøder eller andre religiøse grupper, ettersom deres tro ikke har blitt anerkjent som religion i Kina (MacInnis 1989:15).

4.3 NASJONAL HANDLINGSPLAN FOR RELIGIONSFRIHET

I 1997 ble regjeringens nasjonale handlingsplan for religion presentert. Regjeringens handlingsplaner er offisielle skriv om ulike politiske, ofte betente, saker.¹⁶ De er alle oversatt til engelsk av myndighetene selv og lagt ut på myndighetenes offisielle hjemmesider (SCIO 2010). På denne måten kan de derfor tolkes som et skriv rettet særlig mot utlendinger og utenlandske regjeringer. Slik som det står i grunnlovens artikkel 36, gjentas det også her at ’religiøse enheter ikke er underlagt utenlandsk herredømme’, og at de ulike religionene må ”utføre sine aktiviteter innenfor det området som er rettslig foreskrevet av loven og tilpasse seg sosial og kulturell utvikling” (SCIO 1997c).

4.4 REGLEMENT FOR RELIGIONSADMINISTRASJON

Opp gjennom 80- og 90-tallet presenterte regjeringen en rekke regler og retningslinjer for praktisering av religion i landet, der den grunnlovsbestemte religionsfriheten ble spesifisert og korrigert,¹⁷ men de fleste har i dag blitt erstattet av regjeringens reglement for religionsadministrasjon fra 2005. Dokumentet er det hittil mest omfattende og detaljerte regelverket for religionslovgivning i Kina. Forskriftene tjener som en utdypning og oppdatering av tidligere retningslinjer. I motsetning til de tidligere reglementene oppklarer

¹⁶ Eksempler på andre temaer blant de nasjonale handlingsplanene er: ”Progress in China’s Human rights in 2009”, ”Fifty years of democratic reform in Tibet 2009”, ”China’s national defense 2008” og ”China’s policies and actions for addressing climate change 2008” (SCIO 2010).

¹⁷ Dette har blant annet inkludert registrering av religiøse steder, kontakt med utlendinger samt flere forsøk på å standardisere lokale og statlige forskrifter og lovverk. Særlig i Dokument 6 (1991) og i rettskjennelsene 144 og 145 (1994) ble det presisert hvordan religiøs praksis skal kontrolleres og administreres av myndighetene, samt at alle steder der religion praktiseres skal registreres. Videre presiseres det at innblanding i religiøse anliggende fra utlandet ikke tolereres.

dette noe av lokale myndigheters administrative rolle i forhold til implementeringen av religionslovgivningen. På den ene siden skaper det nye reglementet mindre rom for vilkårlighet i måten lokale myndigheter behandler religiøse grupper på, hevder juristen Eric Carlson, men på den annen side betyr det også skjerpet kontroll og overvåkning av religiøse aktiviteter, fortsetter han (Carlson 2005:748). Det mest påfallende med den nye religionsreguleringen er at det ikke lenger er kun fem navngitte religioner som eksplisitt er anerkjent. Dette kan, som Carlson antyder i sin analyse av det nye reglementet, bety at andre religioner nå kan bli offisielt anerkjent som religion, for eksempel ulike ortodokse kirker, hinduismen og jødiske grupper (Carlson 2005:764). Men kravet om at alle religiøse grupper skal være organisert i, og underlagt et religiøst forbund, hindrer per dags dato eksempelvis jøder og hinduer fra å bli anerkjent som religion i Kina. På denne måten kan vi se hvordan mangel på presisjon i reglementet gir rom for tolkning og "elastisitet" for myndighetene. Den ortodokse kirken planla å søke om anerkjennelse som religion i 2005, men til dags dato har den ikke fått noen offisiell anerkjennelse (Carlson 2005:764f).

Det er heller ikke presisert et klart skille mellom religion og overtro i reglementet fra 2005, slik som det er blitt gjort i tidligere dokumenter. Muligens kan dette vitne om en ny politisk holdning ovenfor enkelte minoritetsgrupper og den stadig mer utbredte kinesiske folketroen, som begge faller utenfor rammeverket av de fem religionene (Wellens 2009:6). Men på tross av slike muligheter for positiv tolkning av det nye regelverket, beholder myndighetene stadig fokus på nødvendigheten av en sterk, statlig kontroll over religiøs praksis. Carlson argumenterer for at: "The new regulations retain a strong state control over religion and do not provide for true religious freedom." (Carlson 2005:757). Til tross for en viss oppmykning av regelverket¹⁸ føyer de nye reguleringene seg inn i rekken over eksempler på at det kinesiske lovverket fortsatt blir brukt for å beskytte staten fra religion, snarere enn å beskytte religion fra staten, hevder han (Carlson 2005:758). Til tross for en innsiktsfull og detaljrik analyse av reglementet, er en svakhet med Carlsons analyse at han utelukkende skisserer et dikotomisk forhold mellom religion og stat, der staten dikterer hva de religiøse skal gjøre. I liten grad tar Carlson høyde for at det kan være ulike aktører som forhandler om religion, og enda mindre gir han uttrykk for at lekfolk faktisk kan ha en innflytelse i denne

¹⁸ Blant annet har utenlandske studenter nå lov til å studere ved religiøse institusjoner i landet § artikkel 10. I henhold til artikkel 21 har nå steder der religiøse handlinger utføres lov til å utgi, samle og selge religiøse publikasjoner for internt bruk. Donasjoner fra utlandet er nå tillatt i henhold til artikkel 35 (Carlson 2005:785, 788, 792).

prosessen.

I 2007 ble religion nevnt for første gang i Kommunistpartiets eget partimanifest: "The Party strives to fully implement its basic principle for its work related to religious affairs, and rallies religious believers in making contributions to economic and social development." (Xinhua 2007). I mai 2009 godkjente regjeringen en nasjonal handlingsplan for menneskerettigheter (Wei 2009). Handlingsplanen omfatter blant annet religionsfrihet. Til forskjell fra grunnloven, som presenterer en rekke restriksjoner for religiøs praksis – som at religion ikke kan benyttes til å forstyrre offentlig orden, ikke må skade helsen til landets innbyggere, ikke kan forstyrre statens utdannelsessystem eller være underlagt utenlandsk herredømme – er det i handlingsplanen kun gitt uttrykk for vern av religionsfrihet. Dette kan betraktes som at regjeringen har endret sitt syn på religion. Samtidig bør man også være varsom med å legge for mye i at en slik handlingsplan er mer positiv i sin omtale av religion enn hva grunnloven er. En handlingsplan er ikke bindende på samme måte som grunnloven, og man kan derfor se for seg at det koster myndighetene langt mindre å behandle religionstemaet i mer positive ordelag i en handlingsplan enn i grunnloven.

4.5 RETTSVESENET

Wellens poengterer i "Negotiable rights" at i en ettpartistat der rettsvesenets uavhengighet er et ukjent fenomen, fungerer disse dokumentene som en form for juridiske retningslinjer for hvordan lovene skal implementeres (Wellens 2009:5). Riktignok er rettsvesenets uavhengighet erklært i grunnlovens artikkel 126 (People's Daily Online), men like fullt fungerer de ikke som uavhengige i praksis. Den nasjonale folkekongress er på papiret statens lovgivende organ. Men Folkekongressen samles kun en gang i året, under nøye overvåkning av Partiet, og stemmer kun over de mest overordnede sakene. I tillegg stemmer de som regel for Partiets lovforslag. I realiteten er det regjeringen som tar seg av det meste av lovgivningen i landet (Carlson 2005:752). Det at det er regjeringen og Kommunistpartiet som forfatter både lovverk og politikk er selvsagt problematisk, og sier sitt om at rettsvesenet stadig er umodent. Videre er det et paradoks at selv om retten til religionsfrihet er nedtegnet i grunnloven, finnes det ikke per dags dato andre rettslige bestemmelser som omfatter religionsfrihet. En vanlig domstol har ikke jurisdiksjon over grunnloven, derfor må en sak være basert på andre eksplisitte rettslige bestemmelser for å kunne bli prøvd for retten. Ettersom det ikke er andre rettslige bestemmelser tilgjengelig når

det gjelder religionsfrihet, har man heller ikke mulighet til å prøve en religionsrelatert sak for retten (Zhang og Zhu 2006:120).

I 2001 ble Kina medlem av Verdens Handelsorganisasjon (WTO). Samme år ratifiserte Kina FNs konvensjon for økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter, med forbehold om de faglige rettighetene. Kina har også undertegnet, men ikke ratifisert FN-konvensjonen om politiske og sivile rettigheter (Landinfo 2010). I samme periode har myndighetene gradvis gått vekk fra et "rule by law" samfunn, der myndighetene benytter seg av lovverket til å styre, samtidig som de setter seg selv over det samme lovverket, og over til et "rule of law" system – der loven skal være lik for alle – for både myndighetene og enkeltindivid (Carlson 2005:747). Likevel er det liten tvil om at lover og regler fortsatt håndheves ulikt i forskjellige deler av landet. Om de ønsker, kan myndighetene slå ned på og kontrollere religiøs praktisering helt ned i den minste detalj (Wellens 2009:2).

4.6 RELIGIONSADMINISTRASJON

Det er grovt sett to hovedaktører som utgjør religionsadministrasjonen i Kina i dag: Det særskilte regjeringskontoret med ansvar for religionspolitikk (State Administration of Religious Affairs (SARA)) og de patriotiske religiøse forbundene. Både SARA og forbundene ble opprettet på 50-tallet i myndighetenes regi. Øverste leder i SARA, Wang Zuo'an (王作安), har tittel som viseminister og er direkte underlagt regjeringen (Halskov Hansen og Thøgersen 2008:192). SARA har avdelinger på alle nivå i statsapparatet. De ansatte er i hovedsak partimedlemmer, noe som betyr at de er erklærte ateister. SARA, gjennom sin partikomiteé, står også til ansvar for partiets United Front Work Department¹⁹, noe som vil si at organet er bundet til både staten og Partiet (MacInnis 1989:1). Hensikten med SARA er at de skal tjene som regjeringens representant i håndteringen av religiøse grupper samt å gjennomføre implementeringen av Partiets religionspolitikk. SARAs oppgaver består blant annet i å overvåke de anerkjente religionene, føre oppsyn med de religiøse forbundene, produsere nasjonale retningslinjer for religiøs praksis, forhindre utenlandsk herredømme over religion samt bekjempe spredning av kulturer (Carlson 2005:751). Det er derimot Det nasjonale sikkerhetsbyråets (PSB) ansvar å håndheve lover og regler, det vil si at det vanligvis er PSB som har som oppgave å håndtere ulovlige og ikke-registrerte grupper (Carlson 2005:751).

¹⁹ I mangel av en god norsk oversettelse benytter jeg meg her av en engelsk oversettelse. 'United front Work Department' (Zhong-Gong Zhongyang tongzhanbu, 中共中央统战部).

Alle steder der religiøs aktivitet foregår, er underlagt SARA, mens den interne organiseringen av religiøs praksis og de geistlige er de religiøse forbundenes ansvar (Ashiwa og Wank 2006:340).

Det er i dag én eller flere patriotiske, religiøse forbund for hver av de fem anerkjente religionene.²⁰ Forbundene består i hovedsak av ledende religiøse skikkelser, men også av lekfolk innen de ulike religionene. Forbundene er organisert i et nasjonalt, hierarkisk system. Spesielt for buddhistene og daoistene bød dette i begynnelsen på utfordringer, ettersom de i utgangspunktet alltid hadde vært løst organisert og ikke hadde forholdt seg til kun én sentral ledelse, til forskjell fra katolikkene, protestantene og muslimene. Forbundene er representert i administrasjonen i alle templer, kirker og moskeer. Utover å administrere de enkelte religionene internt, er forbundenes oppgave å sikre at myndighetenes retningslinjer og politikk blir fulgt. Deres oppgave er altså todelt; de skal representere de religiøse ovenfor myndighetene, samtidig som de skal administrere de religiøse på vegne av staten. Mens SARA skal representere staten, er det, på papiret, ment at de religiøse forbundene skal representere de ulike religionene. Men ettersom det var myndighetene som etablerte de religiøse forbundene, og det er SARA som peker ut hvem som skal være med i dem, kan man stille spørsmålstegn ved de religiøse forbundenes selvstendighet. Et medlem av det buddhistiske religionsforbundet har beskrevet forholdet mellom SARA og de religiøse forbundene slik: "The association is the guard inside the temple who keeps order, whereas the Bureau is the policeman patrolling outside the temple to ensure that religion does not escape." (Ashiwa og Wank 2006:347).

Innen academia er det ulike syn på de religiøse forbundenes rolle i det kinesiske samfunnet. Ettersom forbundene ikke er frivillig organisert og er nødt til å akseptere Partiets og regjeringens direktiver, betrakter professor i juss Pitman Potter og Mickey Spiegel, forsker ved Human Rights Watch, forbundene som del av myndighetenes kontrollapparat og måte å undertrykke de religiøse gruppene på (Potter 2003 og Spiegel 2005). Buddismeforsker og kunsthistoriker Raoul Birnbaum har derimot et annet syn. Forbundene skaper et forum der geistlige potensielt kan ha en viss grad av selvbestemmelse, hevder han (Birnbaum 2003:133). Sosiologene Ashiwa og Wank, derimot, betrakter de religiøse forbundene som

²⁰ Staten anerkjenner per i dag syv ulike religiøse forbund: Det kinesiske buddhistforbund, Det kinesiske daoistforbund, Det kinesiske islamske forbund, Det kinesiske katolske patriotiske forbund, Det kinesiske katolske biskopers konferanse, De kinesiske protestantiske kirkes 'Three-Self' patriotiske bevegelse og Kinas kristne råd. Alle anerkjente religioner må være organisert i slike forbund.

viktige aktører i forhandlingene mellom de religiøse samfunn og statsapparatet (Ashiwa og Wank 2006:339). Disse ulike betraktningene på hvilken rolle de religiøse forbundene utgjør, er for så vidt ikke rake motsetninger, men gjenspeiler kanskje heller en utvikling av syn på Kina de senere årene. Mens man i Vesten siden begynnelsen av 80-tallet, da Kina igjen ble åpnet og markedsøkonomien rådet, nesten tok det for gitt at økonomisk liberalisering skulle føre til omfattende politiske reformer og demokratisering av landet, har verden vært vitne til at dette ikke har skjedd på den måten man antok. Vestens klokkeetro på at en demokratiseringsprosess nødvendigvis vil følge en økonomisk liberalisering, kan betraktes som like dogmatisk som Kommunistpartiets overbevisning om at religion etter lang nok eksponering til sosialisme vil forsvinne av seg selv. Partistaten har gjentatte ganger vist at de har både vilje og makt til å slå ned på sine motstandere, og at de overhodet ikke føler seg forpliktet til å forholde seg til eget lovverk, dersom det ikke passer dem. Dette så man blant annet under demokratidemonstrasjonene på Den himmelske freds plass i 1989, samt i kjølvannet av Falungong-demonstrasjonen i 1999. Vesten har lenge fokusert på undertrykkelse, henrettelser, brudd på menneskerettigheter og korrupsjon som, naturlig nok, har vært med på å sette kinesiske myndigheter i dårlig lys i Vesten. I dag er undertrykkelse, henrettelser, brudd på menneskerettigheter og korrupsjon fortsatt synlige elementer i det kinesiske styresett, men i stadig større grad er vestlige akademikere også mer opptatt av å se på de fremskritt, om enn små, som faktisk forekommer innen rettsvesenet og det politiske Kina. Her mener jeg det også er paralleller til vestlige forskeres betraktninger av religionspolitikken i landet de siste årene: Fra å fokusere på overgrep og tvang, som Potter og Spiegel har gjort, til å belyse de små lommene av selvstendighet religionsforbundene har fått i de senere år, som Ashiwa og Wank gjør i sine tekster.

Mye har endret seg i Kina de siste 30 årene, så det er helt klart grunn til å fokusere på denne utviklingen i dag. Samtidig har mye også skjedd i vestlige medier og academia i samme periode. Villigheten til å se etter mangfold og subtilitet i en ettpartistat, og evnen til å kunne forstå det kinesiske samfunn på Kinas egne premisser, har trolig spilt en rolle her. Men likevel er det fortsatt viktig å kunne kalle en spade for en spade. "Democracy with Chinese characteristics," (SCIO 2005) som kinesiske myndigheter ofte omtaler sitt eget styresett for, er ikke et demokrati, i hvert fall ikke slik vi betrakter demokrati i Vesten.

4.7 RELIGIONSPOLITIKKEN – ELSK LANDET, ELSK RELIGION

Den grunnleggende betingelsen myndighetene har forutsatt over for religion har blitt formulert gjennom slagordet: 'Elsk landet, elsk religion', (*aiguo, aijiao*, 爱国, 爱教). Målet er først og fremst å skape lojalitet til Partiet og myndighetene, også til religionen. Som Ashiwa poengterer, kunne det aldri vært motsatt: 'Elsk religion, elsk landet', (*aijiao, aiguo*, 爱教, 爱国)(Ashiwa 2009:58-59). Den mer avslappede holdningen myndighetene hadde til religion i begynnelsen av åpning- og reform perioden ser ut til å ha blitt erstattet av frykten for hvilken rolle religion kan spille i etnisk separatisme og uro (Wellens 2010:31-32). Sammenfallet av religion og etnisitet har gjort problematikken rundt religion i Kina intrikat. Uroligheter i Xinjiang og Tibet, spesielt de store opptøyene henholdsvis i 2008 og i 2009, samt demonstrasjonene på Den himmelske freds plass i 1989, førte til at myndighetene ble svært forsiktige og restriktive i sin politikk. Kommunismens fall i Øst-Europa, som ble forklart med utenlandske innflytelse og manipulering, økte frykten myndighetene hadde for utenlandsk infiltrasjon (Spiegel 2007). Rådgiver for de kinesiske myndighetene, Robert Lawrence Kuhn, beskriver i sin bok *How China's Leaders Think* hvordan den store Falungong-demonstrasjonen i 1999 virkelig kom som et sjokk på daværende president, Jiang Zemin (江泽民), og at dette var et avgjørende øyeblikk for kinesiske myndigheters religions politikk (Kuhn 2010:365).²¹ Hendelsen motiverte myndighetene, og Jiang spesielt, til å være mer oppmerksom på religion og religionens funksjon i samfunnet (Kuhn 2010:367). I desember 2001 arrangerte myndighetene en tredagers religionskonferanse, med det mål å utarbeide strategier for landets videre religionspolitikk. Jiang lanserte ikke der noen ny og liberal politikk, men han understreket religionens vedvarende rolle i samfunnet og den nødvendige tilpassingen mellom religion og sosialisme, noe som i seg selv var oppsiktsvekkende nok (US Department of state 2004). For første gang anerkjente Kommunistpartiet at religion var noe som kunne bidra positivt i samfunnet.²² Etter hardkjør og undertrykkelse av Falungong i

²¹ Mer enn 10.000 Falungong-utøvere dukket plutselig opp, og samlet seg rundt regjeringskvartalet, Zhongnanhai, i en stille demonstrasjon. En av årsakene til det store sjokket for regjeringen var at blant Falungong-utøverne viste det seg å være flere representanter fra både Partiet og de sentrale myndighetene i Beijing. Regjeringen var totalt uforberedt på dette, og erklærte kort tid etter at gruppen var en "ondsinnert kult" og dermed ulovlig. I følge hemmeligstemplede rapporter fra den amerikanske ambassaden i Beijing, offentliggjort av Wikileaks, var om lag en tredjedel av alle Falungong-tilhengerne representanter fra Partiet og de sentrale myndighetene i Beijing. (USAs ambassade i Beijing 1999a).

²² I følge hemmeligstemplede rapporter fra den amerikanske ambassaden i Beijing, lekket av Wikileaks, var Jiang Zemin en buddhist: "Jiang Zemin was a Buddhist, though an "unorthodox" one. [text removed by Aftenposten] claimed one of his Beijing sources told him that last lunar new year Jiang got up at three in the

årene etter tusenårsskiftet, begynte myndighetene igjen å understreke forskjellen mellom religion og overtro, religion og kult, samt lovlig og ulovlig religiøs praksis. Forskjellen mellom religion og overtro hadde allerede blitt omtalt i grunnloven og i Dokument 19, men nå fikk argumentet ny tyngde og ny slagkraft. I samme periode kunne man også se at buddhistene selv gjennomførte tiltak for å ta avstand fra Falungong. Buddhistiske munk og nonner fryktet at merkelappen Falungong hadde fått av myndighetene som en “ondsinnert kult” også kunne ramme dem ettersom Falungong blant annet er basert på buddhistiske elementer. Ved Nanputuo hengte munkene opp plakater og delte ut brosjyrer der det stod at buddhisme ikke er Falungong, men en lovlig religion anerkjent av staten, og at buddhismen er fast dedikert til slagordet ‘Elsk staten, elsk religion’ (Ashiwa 2009:67).

4.7.1 EN NY POLITISK FUNKSJON FOR RELIGION – ET MIDDEL TIL ET HARMONISK SAMFUNN

Utover 2000-tallet ser vi at religion stadig oftere blir betraktet som noe myndighetene kan dra nytte av. I 2005 presenterte partiledere og president Hu Jintao (胡锦涛) slagordet ‘harmonisk samfunn’ (*hexieshehui*, 和谐社会), som siden har vært som et mantra for regjeringen og Partiet. Begrepet ‘harmoni’ (*hexie*, 和谐) var trolig ikke tilfeldig valg. Helt siden filosofene Konfutse (孔子), (551-479 f.v.t.) og Mencius (孟子), (372-289 f.v.t.) sin tid, har harmoni vært et sentralt begrep i kinesisk verdensanskuelse. Med slagordet ‘harmonisk samfunn’ lener Hu seg på verdier med lange historiske tradisjoner og røtter. Dette har han gjort uten å eksplisitt vise hvor han har hentet inspirasjon fra.

Å etablere et harmonisk samfunn, er dagens myndigheters ypperste mål. Et harmonisk samfunn er i følge Hu Jintao et samfunn som: “should feature democracy, the rule of law, equity, justice, sincerity, amity and vitality... It will give full scope to people’s talent and creativity, enable all the people to share the wealth brought by reform and development, and forge an ever closer bond between the people and the government.” (Kuhn 2010:28). Et ‘vitenskapelig perspektiv på utvikling’ (*kexue fazhanguan*, 科学发展观) er strategien Hu Jintao ønsker å anvende for å oppnå dette målet. Strategien består i å fortsette den økonomiske utviklingen samtidig som myndighetene også legger vekt på sosial velferd og kulturell utvikling. Sammen kan dette danne grunnlag for et “harmoniske samfunn”

morning and drove two hours out of Beijing to attend a Buddhist ceremony at an unnamed temple. He added that Jiang went to visit Daoist sages at "Wudan Mountain" following the accidental bombing in Belgrade and spent an hour discussing “matters of state” with a Daoist priest (Comment: Though he did not say so, perhaps [text removed by afterposten] was describing what he sees as Jiang’s potential vulnerability in the Party’s ongoing crackdown on spiritual practices. WAS. End comment.” (USAs ambassade i Beijing 1999b).

(Kuhn 2010:28). Religion blir på denne måten ikke lenger nødvendigvis betraktet som “opium for folket” – noe som får folk til å glemme de sosiale realiteter, men akseptert som en faktor som kan virke som et positivt bidrag til et harmonisk samfunn. Det ser ut til at Partiet nå er mer opptatt av hvilken funksjon religion kan tjene samfunnet. Det betyr ikke nødvendigvis at myndighetene i dag har mer sympati for religiøs praksis, men det kan tyde på at myndighetene ønsker å innlemme de religiøse i myndighetens mål om harmonisk samfunn og ytterligere økonomisk utvikling.

Lawrence Kuhn bemerker at de politiske slagordene myndighetene benytter seg av ofte blir avvist av utlendinger, som lite annet enn “tom retorikk” og “masse-manipulasjon” – også innen academia (Kuhn 2010:29). Likevel, hevder Kuhn, er det mye å lære fra de kinesiske myndighetenes slagord. Grunnen er at slagordene markerer aspekter i samfunnet myndighetene selv betrakter som de mest problematiske og sensitive, og som trenger endring og forbedring (Kuhn 2010:29). Eksempelvis hevder Kuhn at når myndighetene erklærer harmonisk samfunn som målet, anerkjenner de samtidig at dagens samfunn er preget av disharmoni og forskjeller (Kuhn 2010:29). På denne måten er det også mulig å se at når myndighetene eksplisitt fremhever religion som et element som kan bidra til å etablere et harmonisk samfunn, anerkjenner myndighetene også nettopp at religion er noe de betrakter som problematisk og sensitivt. Religion er blitt en kraft myndighetene må anerkjenne, verdsette, kontrollere og fokusere på (Kuhn 2010:267).

4.7.2 TRE STADIER AV MYNDIGHETENES SYN PÅ RELIGION

Zhou Xinping (卓新平), leder for Institutt for verdensreligioner ved Chinese Academy of Social Sciences (CASS), beskriver hvordan de kinesiske myndighetenes syn på religion er i stadig utvikling (Kuhn 2010:373). Han identifiserer tre stadier av myndighetenes syn på religion: Først ble religion betraktet som en form for politisk makt, noe som gjorde at myndighetene forsøkte å kontrollere den så godt de kunne. Fra og med 1990-tallet, forklarer Zhou, ble religion betraktet som et kulturelt fenomen. Det i seg selv var en forbedring fra tidligere tider, i den forstand at kultur ble betraktet om noe mer nøytralt enn religion og at tidligere assosiasjoner om vestlig misjonering og imperialisme, ble visket ut. I dag, derimot, blir religion betraktet som religion, hevder Zhou: “‘Religion as religion’ allows everyone a spiritual life of spiritual pursuits. That’s the difference between religion and other kinds of culture” (Kuhn 2010:373). Hvorvidt myndighetene er så opptatt av å betrakte ‘religion som

religion' og å anerkjenne de spirituelle aspektene av religion, slik som Zhou Xiping hevder, er mer uklart. I en samtale med Ye Xiaowen, tidligere leder for SARA, gjengitt i samme bok, beskriver nemlig Ye religionens fremtid i Kina slik: "The future of religion in China is more cultural, moral, and ethical than holy and spiritual. Religions that have prevailed in China are more rational and humane instead of fundamentalist and evangelical" (Kuhn 2010:371). Her kan vi se hvordan Ye vektlegger den positive *funksjonen* religion kan spille i et samfunn, som eksempelvis moralsk og etisk veileder, snarere enn å vektlegge respekt for de spirituelle aspektene ved religion.

I dette kapittelet har jeg presentert det politiske og rettslige rammeverk som lekbuddhister må forholde seg til. Jeg har vist de formelle muligheter og begrensninger dette regelverket gir. Politikken og lovverket blir imidlertid håndhevet ulikt på forskjellige steder og mellom ulike religioner, videre er lovverket så "elastisk" at det gir stort rom for tolkning. I det neste kapittelet vil jeg vise hvordan dette spillerommet er større for han-buddhister enn hva det er for personer tilknyttet andre religioner, nettopp fordi myndighetene anerkjenner den positive funksjonen han-buddhismen kan spille i samfunnet. Det at han-buddhistene har et større spillerom når det gjelder praktisering av sin religion gjør nettopp han-buddhismen interessant, i forhold til å undersøke hvor stort armslag lekbuddhistene faktisk blir tillatt. I kapittelet vil jeg vise dynamikken mellom staten og han-buddhismen i Kina i dag. Jeg vil argumentere for at myndighetene betrakter han-buddhismen på en mer fordelaktig måte enn andre anerkjente religioner i landet i dag, og hvorfor myndighetene har dette synet. Videre vil jeg også diskutere hvordan myndighetene benytter seg av han-buddhismen som et middel til å fremme sine politiske mål. Avslutningsvis vil jeg og drøfte hvorvidt det er slik at det er myndighetene som har skapt, det relativt sett, større spillerommet han-buddhistene har til å praktisere sin religion, altså en ovenfra-og-ned utvikling. Eller er det slik at det er at han-buddhistene selv er med på å forhandle fram sin egen posisjon – en nedenfra-og-opp prosess? Dette er et tema jeg vil drøfte videre i det påfølgende kapittelet om hvordan enkeltindividet manøvrer seg innenfor det eksisterende lovverket. For å belyse dynamikken mellom stat og religion og dynamikken som ligger til grunn for revitaliseringen av han-buddhismen i Kina i dag, vil jeg først benytte meg av Yang Fenggangs markedsteoretiske modell for religiøs praksis i Kina.

KAPITTEL 5. ET MARKED FOR RELIGION- EN MARKEDSTEORETISK TILNÆRMING TIL RELIGION

Særegne trekk ved det kinesiske samfunn har, som vi har sett tidligere i denne oppgaven, gjort at vestlige religionssociologiske kategorier ofte ikke passer helt når de skal anvendes på det kinesiske religiøse landskapet. Det betyr ikke at vestlige kategorier ikke er relevante for religioner i Kina. Yang Fenggang argumenterer for at vestlige kategorier også kan benyttes i Kina, men at de må tilpasses og spisses for det kinesiske samfunn. Yang tar i bruk en modell utviklet av sosiologene Rodney Stark og Roger Finke som anvender “religiøs markedsteori” for å forklare dynamikken i det religiøse landskap i Kina (Stark og Finke 2000). Den religiøse markedsteorien innebærer å betrakte religion som en økonomi på lik linje med kommersiell økonomi, med et marked som innebefatter både tilbud og etterspørsel (Stark og Finke 2000:199). De hevder:

A religious economy consists of all of the religious activity going on in any society: a “market” of current and potential adherents, a set of one or more organizations seeking to attract or maintain adherents and the religious culture offered by the organization(s). (Stark og Finke 2000:193).

Religiøs økonomi, i likhet med en kommersiell økonomi, er sensitiv for endringer i markedsstrukturen. De mest utslagsgivende markedsendringene er ofte regulering og deregulering (Yang 2006:94). Stark og Finke hevder at en deregulering av det religiøse markedet fører til økt religiøs aktivitet (Stark og Finke 2000:199). Derfor, i tråd med denne argumentasjonen, vil et regime som ønsker å redusere religiøs aktivitet forsøke å øke regulering av det religiøse markedet (Yang 2006:96). Det kinesiske kommunistpartiet (KKP) har vært et slikt regime. Siden KKP tok over makten i 1949, har myndighetene praktisert en religionspolitikk med mål om å begrense, redusere og til slutt utrydde religion. Dette har de ikke lyktes med. Det religiøse markedet i Kina har ikke bare overlevd, men blitt revitalisert til tross for streng regulering. Forutsatt at økonomiske teorier om religion er riktige, ser det ut til at det er en “usynlig hånd” som også virker inn på det religiøse markedet, hevder Yang (Yang 2006:96). Yang presenterer derfor en tredelt markedsmodell for å forklare markedskreftene som ikke er blitt gjort rede for i tidligere religiøse markedsteorier.

5.1 ET RØDT, SORT OG GRÅTT MARKED FOR RELIGION

Yang Fenggang argumenterer for at streng kontroll av religion ikke fører til at religion forsvinner, men snarere til at det religiøse landskapet blir mer komplekst. Måten de kinesiske myndighetene har regulert det religiøse markedet i Kina på, har skapt et tredelt religionsmarked i landet som Yang omtaler som det røde, sorte og grå markedet (Yang 2006:93-122).

Det røde markedet, ifølge Yang, består av alle de lovlige og offisielt anerkjente religiøse organisasjoner, troende og religiøse aktiviteter. Dette markedet kan også kalles for det åpne markedet. Religionene innen det "åpne" markedet er nødt til å overholde lover og regler som myndighetene setter. Det "åpne" markedet er farget rødt i kommunistiske samfunn, og er altså farget av den kommunistiske ideologien. Dette gir seg utslag i munkevesenets retorikk, den teologiske diskursen og selve praktiseringen av religion innen det offisielt anerkjente markedet (Yang 2006:97). Mange restriksjoner blir pålagt religionene innen det røde markedet, som for eksempel overvåking, obligatoriske politiske studier for munk, prester og imamer, begrensning når det gjelder temaer for forkynning, samt innblanding i interne personalsaker (Ashiwa og Wank 2006). Kinesisk buddhisme, sammen med de andre anerkjente religionene, faller innenfor det Yang definerer som det røde, lovlige markedet. Ettersom det innenfor det røde markedet er en streng kontroll av religiøs praksis, og fordi eksisterende kirker, moskeer og templer ikke tilfredsstiller religiøse behov, er mange villige til å søke etter andre alternativer, argumenterer Yang (Yang 2006:104). Beatrice Leung, professor i internasjonale relasjoner, argumenterer for at de religionene som er anerkjent av myndighetene, altså religionene innen det røde markedet, har blitt temmet og ufarliggjort, noe som har gjort dem livløse og uten 'flavour' (krydder) og er derfor ute av stand til å tilfredsstille folkets spirituelle behov (Leung 2005:36). Implisitt argumenterer altså Leung for at "ekte" religiøs aktivitet skjer utenfor myndighetenes rekkevidde av kontroll, altså innen det sorte eller grå markedet.

Det sorte markedet består av alle ulovlige, religiøse organisasjoner, troende og religiøse aktiviteter. All religiøs aktivitet innen det sorte markedet blir gjort i skjul. Falungong samt katolske og protestantiske undergrunnskirker er eksempler på organisasjoner innen det sorte markedet. Risikoen folk tar ved å delta i det sorte markedet for religion, er svært høy i Kina. Bøter, fengsel, tortur, arbeidsleirer og i noen tilfeller dødsstraff er noe man risikerer å få dersom man blir tatt i å delta i ulovlig religiøs aktivitet (Yang 2006:106, US Department of

state 2006). Til tross for denne risikoen, eksisterer det fortsatt et stort marked for ulovlig religion i Kina i dag. Eksempelvis var det i 2003 antatt at det var om lag 12 millioner katolikker i Kina. Fire millioner var tilknyttet til den offisielt godkjente katolske kirken, mens resten, anslagsvis åtte millioner mennesker, var antatt å være tilknyttet katolske undergrunnskirker (Madsen 2003:163). Likevel er risikoen for mange ved å engasjere seg i det sorte religiøse markedet for høy. På den annen side er ikke det åpne markedet heller særlig tilfredsstillende. Dermed oppstår et rom for et grått, tvetydig, marked der religiøs praksis verken er lovlig eller ulovlig.

Det grå markedet består, ifølge Yang, av alle religiøse og spirituelle grupper, utøvere og aktiviteter med uklar rettslig status. Det grå markedet består av a) ulovlige religiøse aktiviteter utført av lovlige religiøse grupper, og b) religiøse eller spirituelle handlinger som manifesterer seg i form av kultur eller vitenskap istedenfor religion. Som eksempel på den første gruppen, oppgir Yang religiøse grupper som omgår lovgivningen om ikke å forkynne til barn under 18 år utenfor de angitte religiøse lokalene ved å samle venner og familie i hjemmene sine for å diskutere sin tro der, dette er såkalte “hus-kirker”. På denne måten sosialiseres barna inn i foreldrenes religiøse tro (Yang 2006: 97). Ulike lokale religioner som for eksempel tilbedelse av gudinnen Mazu i Sør-Kina, er et eksempel på den andre gruppen innen det grå markedet.²³

Et problem med Yangs markedsteori er at teorien reduserer omfanget av religiøsitet i Kina til en dimensjon bestående av kun to aktører – de individuelle religiøse aktørene på den ene siden og staten på den andre. Yang tar ikke høyde for at det religiøse markedet fungerer gjennom ulike former for samhandling mellom myndigheter – de religiøse forbundene og de enkelte religiøse utøverne. De tre kategoriene av det religiøse markedet som Yang skisserer kan ikke betraktes som statiske enheter med vanntette skott. Det er flytende overganger mellom kategoriene. Akkurat her oppstår et annet problem med Yangs teori, nettopp fordi avgrensingen av det grå markedet, til forskjell fra det røde og det sorte, er svært utflytende. Hva det grå markedet består av, blir derfor uklart. Videre tar Yangs markedsteori utelukkende utgangspunkt i *at* folk er religiøse, men ikke i hva det er som styrer folks religiøsitet. Riktignok argumenterer Yang for at en markedsteoretisk tilnærming til religion kun omfatter “the process of exchange”, og ikke selve innholdet i de religiøse “produktene”

²³ Tilbedelsen av gudinnen Mazu, er svært populær i Sør-øst Kina, Hong Kong, Macau og Taiwan. Hun er en gudinne forbundet med havet og er sett på som en som beskytter fiskere og sjømenn.

og “tjenestene” som de religiøse betrakter som hellige (Yang 2009:6). Feilslåtte sekulariseringsteorier, der antakelsen om at modernisering av samfunn og individ nødvendigvis vil føre til bortgang av religion, har vist at årsaken til at folk er religiøse ikke lett kan defineres (Berger 1999:2-3). Det er mange faktorer som påvirker religiøst liv. Derfor kan det være betimelig å spørre om det er mulig at det å være opptatt av livets store spørsmål som liv, død og lidelse kun er markedsrelaterte? Til tross for enkelte mangler og tidvis enkle forklaringsmodeller, gir likevel Yangs markedsteori et nyttig rammeverk for å forstå dynamikken i det religiøse landskapet i Kina i dag.

For Yang er det grå markedet helt sentralt i denne modellen. Det grå markedet fremhever den ikke-institusjonaliserte religiøsiteten som han mener har blitt oversett i tidligere forskning med økonomisk innfallsvinkel til religion (Yang 2006:115). Jeg har derimot valgt å fokusere på han-buddhismen og derfor det markedet Yang Fenggang omtaler som det røde markedet. Jeg undersøker hvilken dynamikk som ligger til grunn for dette markedet og hvordan lekbuddhister benytter seg av den fordelaktige måten myndighetene betrakter deres religion på. Det røde markedet, til tross for at det er strengt regulert, er nemlig verken livløst eller uten “krydder”, slik Leung hevder. Som Yang nevner, men som han ikke utdyper i detalj, er ikke det åpne markedet et homogent marked: “The (red) market is not equally open to all religious groups” (Yang 2006:97). Det er mest åpent for han-buddhisme. Derfor nyter også denne gruppen størst frihet.

5.2 HVORDAN STÅR HAN-BUDDHISMEN I EN SÆRSTILLING I KINA?

Kinesiske myndigheter har i den senere tid aktivt plassert Kina i sentrum av den buddhistiske verden. To eksempler på dette er: I 2006 var myndighetene med på å arrangere det første World Buddhist Forum, holdt i Hangzhou. Dette var første gang at de selverklærte ateistiske myndighetene var med på å finansiere en stor religiøs konferanse. Det andre eksempelet er Ye Xiaowen, tidligere leder for SARA, som ved flere offisielle tilstelninger har omtalt sitt hjemland som en ‘stor buddhistisk nasjon’ (*fojiao daguo*, 佛教大国) (Ye 2006, Lothe og Arnesen 2006). Med et slikt utspill har Ye for alvor markert et skifte i myndighetenes holdning til religion generelt – og til kinesisk buddhisme spesielt. I utsagnet er det mulig å se konturene av en forskjellsbehandling av de ulike religionene i Kina i dag, i favør av han-buddhisme.

30 år tidligere var situasjonen annerledes. Da lå de buddhistiske templene øde etter

Maos katastrofale Kulturrevolusjon, et tiår der religion ble definert som en av 'de fire gamle', altså gamle skikker, gammel kultur, gamle vaner og gamle tanker, som skulle utryddes fra samfunnet. Siden den gang har buddhismen gradvis vokst fram og funnet en plass i det kinesiske samfunn, til og med, som vi så, i kommunistledernes vokabular.

Det er i praksis fem religioner som er anerkjent i Kina i dag, og som faller innenfor det Yang beskriver som "det røde markedet": Buddhisme, daoisme, islam, katolisisme og protestantisme. Selv om myndighetene er helt tydelige på at religionenes status skal være lik (SCIO 1997b), ser vi likevel at det i praksis, som jeg vil vise i eksemplene nedenfor, ikke er tilfellet: Kinesisk buddhisme står i en særstilling.

Sosiologene Yoshiko Ashiwa og David Wank beskriver i *The Politics of Reviving a Buddhist Temple: State, Association, and Religion in South-east China* revitaliseringen og utviklingen av Nanputuo-tempelet til et stort og vellykket tempel i etterkant av Kulturrevolusjonen (Ashiwa og Wank 2006). I følge Ashiwa og Wank blir Nanputuo i dag betraktet av Kommunistpartiet som et modell-tempel for hvordan moderne religion burde fremstå – en modell for hvordan religion kan tjene partiets interesser (Ashiwa og Wank 2006:348). Som Yang Fenggang og Wei Dedong argumenterer for i "The Bailin Buddhist Temple under Communism" er den avgjørende årsaken til enkelte buddhistiske templers suksess politisk støtte fra myndighetene (Yang og Wei 2005:72). Når det kommer til forskjellsbehandling av de ulike religionene, ser vi at det ikke bare er enkelte store buddhistiske templer som Nanputuo eller Bailin-tempelet (柏林禪寺) i Hebei, som Yang og Wei beskriver, som får politisk støtte. Favoriseringen av buddhismen er tydelig ved at myndighetene tillater et større armslag for religiøs praksis blant buddhistene enn hva de godtar hos utøvere av andre religioner.

Ikke alle buddhistiske templer er blitt gitt tilbake til de nasjonale eller de regionale buddhistforbundene. Flere templer drives i dag av myndighetene som museer. Zhihua-tempelet (智化寺) i Beijing er et eksempel på dette. Tempelet er i dag åpent, men er drevet som et museum, det vil si at tempelet ikke er gjenstand for religiøs praksis. For å være presis, det er ingen åpent religiøse aktiviteter i tempelet. Ingen munkar eller nonner holder til der, med unntak av seks munkar som spiller tradisjonell buddhistisk rituell musikk for betalende besøkende, fire ganger om dagen. Likevel var jeg under mitt besøk i tempelet vitne til flere besøkende lekbuddhister som "ofret" røkelse til Buddha. De tente ikke på røkelsespinnene – for det er ikke lov å brenne røkelse på andre steder enn offisielt anerkjente steder – røkelsen

ofres i stedet “på liksom”. Vi ser her at lekfolk omgår det eksisterende regelverket og tar i bruk buddhistiske templer som myndighetene ennå ikke har gitt tilbake til Det kinesiske buddhistiske forbundet. Gareth Fisher viser i “In the Footsteps of the Tourists: Buddhist Revival at Museum-Temple Sites in Beijing” (Fisher 2010d) hvordan enkelte lekbuddhistiske grupper systematisk oppsøker buddhistiske museer og praktiserer som om tempelet er i vanlig drift. På denne måten ønsker de å vise at buddhistiske templer tilhører de religiøse, ikke de ateistiske myndighetene. Fisher beskriver blant annet lekbuddhister som nekter å betale for inngangsbilletten ved Baita-tempelet (白塔寺) fordi de har såkalte buddhistiske lekordinerings-bevis. Fishers artikkel viser hvordan religiøs praksis blant lekfolk gradvis omgjør “museumstemplene” til sosiale arenaer for levende buddhistisk praktisering (Fisher 2010d:1).

Et annet eksempel på favoriseringen av han-buddhister, kan vi se ved Tongjiao-tempelet (通教寺) i Beijing. Tongjiao-tempelet er det eneste klostret for buddhistiske nonner i Beijing, og det er i dag om lag 30 nonner som holder til der. Abbedissen ved tempelet fortalte imidlertid Oslo-koalisjonen, da de var på besøk i 2004, at det er omkring 80-90 nonner i Beijing.²⁴ De resterende nonnene bodde i private hjem – to og to eller tre og tre i såkalte “hustempler” (Lothe 2004). Forutsatt at denne informasjonen er riktig, betyr det at det finnes omtrent 50-60 buddhistiske nonner bare i Beijing som har etablert seg på denne ukonvensjonelle og ikke anerkjente måten. I Dokument 19 hevdes det at: “all places of worship are under the administrative leadership of the Religious Affairs Bureau” (MacInnis 1989:18). Og vi ser at nonnene handler på tvers av myndighetenes retningslinjer. Tongjiao-tempelets abbedisse fortalte likefullt åpent om “hus-templene” mens representanter fra myndighetene var til stede. Dette vitner om at myndighetene trolig ikke bare kjenner til, men også stilltiende aksepterer denne type praksis (Wellens 2010:74). Eksempler på det motsatte er derimot mer vanlig; kinesiske myndigheter som slår ned på protestanter, katolikker, muslimer og tibetanske buddhister som organiserer seg utenfor det rammeverket myndighetene har satt (Spiegel 2007, US Department of state 2006). Vi ser her at det “åpne” markedet ikke er like åpent for alle religiøse grupper. Det er viktig å ikke ta for gitt at denne typen motstand som lekbuddhistene og nonner øver mot myndighetenes religionspolitikk er

²⁴ Oslo koalisjonen er en organisasjon bestående av eksperter og representanter fra ulike religiøse grupper, akademikere innen religionsfeltet, NGO’er, internasjonale organisasjoner og det sivile samfunn. Oslo koalisjonen er underlagt Norsk senter for menneskerettigheter ved det juridiske fakultetet ved Universitetet i Oslo.

representativ for den generelle politikken.

Antropologen Lila Abu-Lughod hevder at akademikere har hatt en tendens til å romantisere slik motstand og å lese all form for motstand som et tegn på ineffektive maktsystemer og som et vitne om menneskers ukuelighet (Abu-Lughod 1990:42). Derimot, argumenterer Abu-Lughod, bør vi heller betrakte motstand som en diagnose på makt (Abu-Lughod 1990:42). Hva slags type motstand folk yter sier noe om hva slags makt makthaverne utøver. Maktforhold, hevder hun, har mange former. Ved å vektlegge ulike former for motstand kan vi også skimte ulike former for makt. På den måten kan vi unngå en forståelse av makt som kun en en-dimensjonal, undertrykkende størrelse.

Motstanden lekbuddhistene og nonnene yter tar ikke form av store opprør med mål om å styrte maktsystemet, men er snarere subtil undergraving av myndighetenes autoritet, noe Abu-Lughod beskriver som “unlikely forms of resistance” (Abu-Lughod 1990:41). Selv om lekfolk ikke har et stort spillerom når det gjelder religion i Kina, finnes det likevel lommer der vi kan se mønstre av motstand mot den offisielle kinesiske religionspolitikken. Innen enkelte aspekter av hvordan han-buddhismen utøves, ser vi at det er mulig for lekfolk å oppnå aksept for en religiøs praksis som strekker grensene for hva det offisielle Kina tillater. Derfor er det røde markedet, slik jeg ser det, verken statisk, livløst eller uten “krydder”, slik Leung hevder. Jeg vil påstå at det er mulig å skissere et eget tredelt religiøst marked innen den kinesiske buddhismen. Det “åpne” markedet innen han-buddhismen vil være all lovlig praktisering av religionen. De sorte og grå markedene innen kinesisk buddhisme vil være der buddhistene utøver motstand mot de politiske retningslinjene. Eksempel på “grå” aktiviteter innen han-buddhisme er lekbuddhistene som går til buddhistiske museumstempler og “ofrer” røkelse, slik jeg så ved Zhuhua-tempelet. Disse lekbuddhistene omgår regelverket uten å bryte det, deres handlinger er derfor verken lovlig eller ulovlig. Eksempel på det sorte markedet innen det “åpne” markedet er buddhistiske nonner som organiserer seg på en annen måte enn hva myndighetene har gitt tillatelse til, slik abbedissen ved Tongjiao-tempelet fortalte om. Denne strategien nonnene har valgt er strengt tatt ikke lovlig, men til forskjell fra det sorte og grå markedet som Yang skisserer, blir det sorte og grå markedet innen den kinesiske buddhismen ikke slått ned på, men snarere akseptert av myndighetene, slik vi har sett ved henholdsvis Tongjiao, Baita og Zhuhua-tempelet. Det blir derfor naturlig å spørre hvorfor er det slik. Hva det er som er så spesielt med buddhismen som gjør at myndighetene tillater den større armslag enn andre religioner? Og hva betyr det at

myndighetene tillater at buddhister strekker grensene for hva regelverket sier? Dette vil være temaet for de neste to avsnittene i inneværende kapittel. I dette avsnittet har jeg vist at han-buddhismen blir favorisert, i det neste avsnittet vil jeg vise *hvorfor* myndighetene velger å tillate han-buddhistene et større spillerom enn andre anerkjente religioner i Kina. Det at myndighetene anerkjenner positive aspekt ved han-buddhismen er avgjørende for hvordan lekfolk forholder seg til sin religion og det politiske rammeverket.

5.3 HVORFOR BLIR HAN-BUDDHISMEN FORSKJELLSBEHANDLET?

Etter hvert som myndighetene har fått et nytt syn på religion, ser vi også at de ulike religioner betraktes mer differensiert. Dermed kommer det også til syne hvilke aspekter ved religion som blir betraktet som positive og hvilke som er problematiske for myndighetene. Spørsmålet blir dermed: Hvorfor er kinesisk buddhisme i en særegen posisjon?

Selv om myndighetene har vært helt klare på at alle religioner, altså alle religionene innen det “røde” markedet, skal bli behandlet likt, viser håndhevingen av lovverket at praksisen er noe annet. Selv om tibetansk buddhisme og islam er fullt lovlige religioner og i teorien opererer innenfor de samme parameterne som han-buddhismen, ser vi at “det åpne markedet” ikke er like åpent for alle. I dette avsnittet vil jeg vise hvorfor han-buddhismen er spesiell til forskjell fra de andre anerkjente religionene.

For det første er kinesisk buddhisme så godt som en lokal religion å regne. Selv om buddhismen har sitt opphav i India, har den vært en integrert del av det kinesiske religiøse og kulturelle landskap i snart 2000 år. Han-buddhismen har siden den gang utviklet en rekke kinesiske særtrekk, som for eksempel en frelseslære som innebærer at oppvåkning i dette liv er mulig og at det er mulig å bli gjenfødt i Amitabhas paradys og også nå oppvåkning ved å resitere Buddha Amitabhas navn. Protestantisme, katolisisme og islam blir derimot gjerne betraktet som “utenlandske” religioner (Yang og Wei 2005:73). Disse utenlandske religionene blir gjerne sett på som en portal der utenlandske ideer og lojaliteter kan strømme inn i landet (Cody 2008). Kristenmisjon har i stor grad blitt knyttet til vestlig imperialisme. Av den grunn har utenlandsk misjonering blitt forbudt (Wellens 2010:32). Også kinesiske kristne og muslimer møter motstand når de forsøker å misjonere. Argumentet myndighetene har brukt er at det å omvende medlemmer av en annen religion eller ateister kan true den sosiale stabiliteten i samfunnet (Wellens 2010:68-69). Myndighetene setter et skarpt skille mellom religiøse “konsumenter” (de troende) og religiøse “leverandører”

(religiøse ledere og organisasjoner) (Yang 2006:100). Mens myndighetene som nevnt har sympati for de “bedratte” forbrukerne, føler de liten toleranse for leverandørene som “bedrar”. Dette i seg selv fører med seg en viss forskjellsbehandling av de ulike “røde” religionene. For, som Wellens poengterer, har ikke misjonsvirksomhet en like sentral rolle innen buddhismen som det har innen kristendommen. Motivasjonen for buddhistene ligger mer i det å øke kunnskap om buddhismen blant eksisterende tilhengere, snarere enn å tiltrekke seg nye, hevder Wellens (Wellens 2010:69). Nå er dette kanskje et positivt syn på buddhistisk misjon, men like fullt ser vi at han-buddhistene opplever en mindre grad av begrensinger på aktiviteter rettet mot lekfolk, enten det er aktiviteter rettet mot troende eller potensielle nye tilhengere, enn hva kristne grupper gjør. En annen side av buddhistenes motivasjon til å drive misjonsarbeid ligger også trolig i det å vise hva buddhisme *ikke* er. Eksempelet med buddhistiske munk og nonner som tok sterk avstand fra Falungong i perioden da myndighetene slo ned på Falungong-organisasjonen som hardest som jeg vist i kapittel 4, illustrerer dette godt. I etterkant av dette begynte mange små og store buddhistiske templer å legge større vekt på å ha et godt forhold til de lokale myndighetene for på den måten forsterke sin posisjon som en “ren” religion (Ashiwa 2009:67). På denne måten ser at buddhistiske munk og nonner har vært beviste aktører med en klar strategi for å beholde sin posisjon innen det røde markedet som en lokal, “ren” og ikke-truende religion.

En annen grunn til at kinesisk buddhisme er spesiell er at den ikke er forbundet med etnisk separatisme. Spesielt i den muslimske autonome regionen Xinjiang og i den tibetansk-buddhistiske autonome regionen Tibet har det vært sterk og til tider voldelig opposisjon til de kinesiske myndigheters måte å styre regionene på.²⁵ I Dokument 19 er det særlig de etniske minoritetene i landet som blir betraktet som “de religiøse”: “The present question concerns the implementation of this proscription among those ethnic minorities whose people are basically all religious believers” (Dokument 19, MacInnis 1989:20). Gjennom hele Dokument 19 gjøres det et klart skille mellom “oss” og “dem”, de religiøse og oss andre, minoritetene og han-kinesere. Riktignok påpekes det at det faktisk finnes en del han-

²⁵ I 1997 var det flere bomber som eksploderte i både Beijing, Xinjiang og Tibet. Disse eksplosjonene ble alle koblet til separatistbevegelser fra henholdsvis muslimer i Xinjiang og tibetanske buddhister. Også opptøyene i Lhasa i 2008 og i Urumqi i 2009, har av myndighetene blitt knyttet til separatistbevegelser, og myndighetene har slått hardt ned på demonstrantene. I januar 2011 kom det også fram av interne rapporter fra den amerikanske ambassaden i Beijing, offentliggjort gjennom Wikileaks, at uighurer bosatt i Norge hadde blitt pågrepet for å ha planlagt et terrorangrep i Beijing under OL 2008 (USAs ambassade i Beijing 2008).

kinesere som er *påvirket* av buddhisme og daoisme, "but the number of those who actually adhere to a religion is not great" (Dokument 19, MacInnis 1989:11). Ettersom spørsmål om religion har blitt knyttet til spørsmål om etnisitet av myndighetene, kan man forstå hvorfor mye av fokuset har vært rettet mot å sikre minoriteters lojalitet og underkastelse til staten. I de tilfellene der etnisitet blir knyttet til separatisme, har all form for religiøs praksis blitt nøye overvåket og tidvis slått hardt ned på, noe vi har vært vitne til i både Xinjiang og Tibet. I de tilfellene der religion og etnisitet derimot ikke blir knyttet til separatisme, har myndighetene vist seg å være langt mer nyanserte og villige til å se gjennom fingrene med religiøs praksis som i utgangspunktet faller utenfor de fem anerkjente religionene. Denne tvetydige implementeringen av religionspolitikken har gitt de religionene som ikke blir oppfattet som problematiske et større spillerom.

En tredje grunn til at den kinesiske buddhismen skiller seg fra de andre anerkjente religionene, er at han-buddhismen ikke har religiøse autoriteter utenfor landets grenser som potensielt kan blande seg inn i Kinas interne anliggende og dermed utfordre myndighetenes makt. Det siste punktet i grunnlovens artikkel 36 presiserer, som jeg viste i kapittel 4, at myndighetene ikke ønsker innblanding fra religiøs autoriteter på tvers av landegrensene, "Religious bodies and religious affairs are not subject to any foreign domination" (*People's Daily* Online). Myndighetene ønsker snarere at all form for lojalitet skal holdes innenfor landets grenser. De frykter eksempelvis at muslimene i Xinjiang skal være mer lojale ovenfor religiøse autoriteter i Sentral-Asia og Midt-Østen enn hva de er overfor kinesiske myndigheter, at kinesiske katolikker skal ha sin lojalitet hos Paven i Roma, at kinesiske protestantiske grupper skal bygge sterke bånd til kristne grupper i USA, og at tibetanske buddhister skal være mer lojale ovenfor Dalai Lama i Dharamsala, enn overfor myndighetene i Beijing. De kinesiske buddhistene, derimot, er ikke forbundet med en slik usikkerhet. Tvert i mot har mange buddhistiske templer vært aktive i å repetere myndighetenes slagord om å 'elske landet, elske religion'.

Buddhismen er altså ikke en fremmed religion, og kinesisk buddhisme ikke forbundet med etnisk separatisme og har ingen religiøse autoriteter utenfor landets grenser. Kjernen her ser ut til å være at religionen ikke blir oppfattet som en trussel for de kinesiske myndighetenes autoritet. Dette setter kinesisk buddhisme, i likhet med daoismen, i en spesiell posisjon i Kina. Til forskjell fra daoismen, derimot, besitter den kinesiske buddhismen en ytterlig kvalitet som daoismen ikke har, nemlig det store antallet praktiserende. Og her er

vi over på det *fjerde* elementet på hvorfor kinesisk buddhisme er spesiell. Ifølge offisielle tall er det i dag 200.000 han-buddhistiske munk og nonner i Kina, mens antallet daoistsiske prester og nonner kun er omlag 25.000 (SCIO 1997b). Buddhismen har en større sosial slagkraft rett og slett på grunn av at den har flere tilhengere. Ved å vise at buddhismen ikke er en trussel for myndighetene, slik jeg har gjort her, og ved å vise hvordan myndighetene ser med positive øyne og oppmuntrer enkelte aspekter ved buddhismen, som jeg skal gjøre i neste avsnitt, gir dette et grunnlag til å forstå spillerommet og mulighetene lekbuddhistene har til å praktisere sin religion.

5.4 HVORDAN BRUKER MYNDIGHETENE HAN-BUDDHISMEN TIL Å FREMME SINE POLITISKE MÅL?

Religion synes å være et godt utgangspunkt for å oppnå Hu Jintaos sekulære, politiske mål om utvikling av økonomi og sosial velferd. I den Nasjonale handlingsplanen for menneskerettigheter for 2009-2010, formuleres det slik: "The state gives full play to the positive role of religious circles in the promotion of social harmony and socio-economic development. It also encourages and supports religious circles in launching social welfare programs, exploring methods and channels for religions to better serve society and promote the people's well-being." (SCIO 2009). Slik jeg leser handlingsplanen, er det i hovedsak fire elementer ved han-buddhismen som myndighetene betrakter som fruktbare for å fremme sine politiske mål: nasjonalisme, moral, økonomi og som en buffer mot videre oppblomstring av protestantiske og katolske kirker.

5.4.1 NASJONALISME, STATISTIKK OG TALLENES PSYKOLOGI

Ye Xiaowens uttalelser om at Kina er en 'stor buddhistisk nasjon' illustrerer to sentrale spørsmål relatert til myndighetenes endrede holdning til religion i dag. For det første antyder utsagnet en *forskjellsbehandling* av religioner i Kina, slik jeg viste innledningsvis. For det andre understreker han i denne uttalelsen at det er *mange* som er buddhister i Kina i dag. Begge temaene viser at myndighetene har gått fra å ha en helt avvisende holdning til all religiøs praksis, til å ha en mer proaktiv holdning, der myndighetene selv ønsker å være med på å definere den videre utviklingen av religion i Kina.

For at myndighetene skal kunne benytte seg av buddhismen som middel til å fremme sine politiske mål, er det nødvendig at buddhismen er en relevant religion som representerer

mange. Nettopp fordi buddhistene er mange og i all vesentlig grad består av folk som tilhører den etniske majoriten han-kinesere, så bidrar de til å bygge opp en identitet og nasjonalistiske følelser som myndighetene ser kan bidra til etablering av et stabilt og harmonisk samfunn. Ifølge Jayshree Bajoria, seniorforsker ved tankesmien Council of Foreign Relations, har de kinesiske myndighetene de senere årene, i tråd med frafallet av tradisjonelle kommunistiske ideologier, gitt en stilltiende anerkjennelse av nasjonalisme som kilde til Kommunistpartiets legitimitet og som samfunnets lim (Bajoria 2008). Han-buddhismen har vist seg å være et ypperlig verktøy som kan bidra til denne nasjonalismen. Nettopp i form av å være samlende, og i seg selv et "samfunnslim", i Durkheims forstand, er han-buddhismen et middel myndighetene benytter seg av for å sikre et stabilt samfunn. Slik har det derimot ikke alltid vært. Inntil relativt nylig har myndighetene rapportert lavere tall på antall religiøse enn hva som har vært tilfellet – en bevisst strategi for å marginalisere religiøsitet i samfunnet (Yang 2006:102).

NEDJUSTERING AV ANTALL RELIGIØSE

Ifølge offisielle tall finnes det omkring 100 millioner religiøse mennesker i Kina. Det er flere enn 13.000 buddhistiske templer og klostre, og det lever ca. 200.000 buddhistiske munk og nonner i landet (SCIO 1997b). Det rapporteres at det fins om lag 9.000 han-buddhistiske templer, med omtrent 70.000 tilhørende munk og nonner. Videre finnes det 26 buddhistiske skoler som er knyttet til mahayana-tradisjonen (Vermander 2009:8). Til forskjell fra andre religiøse grupper i Kina, er det imidlertid vanskelig å tallfeste buddhistiske lekfolk ettersom det er kun de aller mest dedikerte lekfolk som følger initiasjonsritualer og dermed blir registrert (Lothe 2002). Videre har det også kun vært offisielt godkjente templer og klostre som har blitt regnet med i statistikken. Derfor er de offisielle tallene på buddhister i Kina misvisende fordi de kun omfatter den religiøse eliten, men ikke vanlige lekfolk – som det tross alt er flest av.

Ifølge Yang Fenggang er de offisielle tallene "guesstimates at best, and fabrications at worst. The only certainty is that they are undercounts" (Yang 2006:102). Ye Xiaowen har også selv understreket hvor usikre de offisielle tallene over religiøse er og at tallene de lokale myndighetene rapporterer ikke nødvendigvis er helt korrekte. Det er et utbredt problem at tallene kommer fra kadrene, og kadrene kommer fra tallene (*ganbuchushuzi, shuzichuganbu*, 干部出数字, 数字出干部), sier Ye (Ye 2000). Eller rettere sagt, når det

kommer til religion kommer negative tall fra kadrene, og kadrene kommer fra negative tall, (*ganbuchufushu, fushuchuganbu*, 干部出负数, 负数出干部” presiserer han. De lokale myndighetene har en personlig interesse av å rapportere lave tall, ettersom det kan bedre deres mulighet til forfremmelse på jobben, forklarer Yang Fenggang (Yang 2006:117).

Myndighetene har, ved å operere med kunstig lave tall blant religiøse, vist at de til en viss grad har klart å definere omfanget av religion i landet. Bare ved å benytte seg av fremmede begrep som ‘religion’ og ‘overtro’, slik jeg viste innledningsvis, har myndighetene redusert omfanget av hva som er legitim ‘religion’. Slik har de forsøkt å marginalisere religiøs praksis, og en ”offentlig bevissthet” omkring religiøsitet i landet har blitt nedjustert. Ved å vise at religiøs praksis ikke er så utbredt, har religiøse tilhengere til en viss grad blitt marginalisert i offentlige statistikker og blitt gjort lite relevante. Som Ye Xiaowen sa i et intervju med Robert Kuhn: “China worked to ‘shrink religion’ for more than 25 years” (Kuhn 2010:365).

OPPJUSTERING AV ANTALL RELIGIØSE

Nyere kinesiske undersøkelser, derimot, har vist at antall religiøse utøvere i landet er langt høyere enn hva som tidligere er blitt offentliggjort (Sun 2007). Et forskningsprosjekt fra 2007, utført av professor Tong Shijun og professor Liu Zhongyu ved East China Normal University i Shanghai, har avslørt at det er *tre* ganger så mange mennesker i Kina som betrakter seg selv som religiøse enn tallene fra myndighetene har vist (Sun 2007: 28-33). Det vil si, ifølge undersøkelsen, er det 300 millioner mennesker i Kina som i dag betrakter seg som religiøse, og ikke 100 millioner slik myndighetene har påstått. Et overraskende funn i Tong og Lius forskning er at det viser seg at det er særlig mange unge kinesere som anser seg selv som religiøse, til tross for at de har hatt minimal eller ingen religiøs undervisning. 62 prosent av de som betrakter seg som religiøse i den undersøkte gruppen på 4500 mennesker, er mellom 16 og 39 år gamle (Sun 2007:30). Liu hevder at antallet religiøse i Kina virkelig har akselerert siden begynnelsen av 2000-tallet (Sun 2007:29). Denne akselerasjonen skjedde samtidig som myndighetene så smått begynte å endre syn på religion. I lys av Yang Fenggangs markedsteori ser vi her at statens deregulering av det religiøse feltet kan være en av faktorene som har påvirket den religiøse aktiviteten, og at omfanget av religionsutøvelse samtidig skjøt i været. For selv om streng regulering av det religiøse markedet ikke fører til at religion forsvinner, slik som Yang har vist, ser det ut til at en deregulering av det religiøse markedet følger malen

Stark og Finke har skissert: “To the degree that religious economies are unregulated and competitive, overall levels of religious participation will be high.” (Stark og Finke 2000:199). Å forklare religiøs endring utelukkende ut i fra markedsøkonomiske modeller er trolig i overkant en forenkling av oppblomstringen av han-buddhismen i Kina. Hvorvidt det er slik at det er myndighetene som har lagt til rette for en slik oppblomstring, i form av deregulering av det religiøse markedet, eller om det er andre faktorer som er med på å påvirke denne utviklingen vil jeg komme tilbake til neste kapittel der lekbuddhistenes religionsutøvelse vil stå i fokus.

Det at de faktiske tallene på religiøse i Kina har vært høyere enn de offisielle tallene har tilsagt, kommer neppe som en overraskelse på noen. Det jeg derimot ser som oppsiktsvekkende med Tong og Lius rapport, er myndighetens endrede strategi i religionspolitikken. Dette forskningsprosjektet var utlyst av Det kinesiske utdannelsesdepartement, og resultatene fra prosjektet har vært publisert i både den statlige engelskspråklige avisen *China Daily* og *Oriental Outlook* (*Liaowang dongfang zhoukan*, 瞭望东方周刊) (Wu 2007, Sun 2007). Vi ser derfor at det er de sentrale myndighetene selv som har ønsket å publisere og gjøre dette materialet offentlig. Myndighetenes strategi har, slik jeg ser det, skiftet fra å understreke at religion er et marginalt aspekt i samfunnet, til å understreke at religion faktisk er svært utbredt. Dette kan tenkes har vært gjort for å støtte opp under de nye og positive funksjonene myndighetene ser religioner kan tjene i samfunnet, i form av å være et element som kan bidra til økt patriotisme og å etablere et harmonisk samfunn. På denne måten ser vi at tallene fra de nye forskningsresultatene gjenspeiler statens fremstilling av omfanget av religion i Kina i dag. Likevel er det interessant å se at myndighetene stadig refererer til antallet religiøse i landet som 100 millioner (china.org.cn og Xinhua 2011). Mulige forklaringer kan være at selv om forskningsprosjektet var satt i gang av Utdannelsesdepartementet, så betyr ikke det at resultatene fra prosjektet nødvendigvis blir inkorporert i den offisielle politikken. Dagens religionspolitikk er oppsummert i regjeringens nasjonale handlingsplan om religion, “Freedom of Religious Belief in China”, som ble presentert i oktober 1997 (SCIO 1997a). Dette dokumentet er fortsatt gjeldende politikk, og i dette dokumentet opererer myndighetene med 100 millioner troende. Derfor kan det kanskje være slik at myndighetene fortsatt benytter seg av de “gamle” tallene, men kan bruke de nye tallene også, avhengig av hvilket som er mest passende i en gitt situasjon.

5.4.2 MORAL I KOMMUNISMENS TID

Til tross for at myndighetene har betraktet religion som overtro og som et symbol på noe bakstrevensk, har religiøse mennesker imidlertid ofte blitt betraktet som moralske mennesker, hevder antropologen Ann Anagnost (Anagnost 1994:126). De moralske aspektene ved religion blir betraktet som svært effektive, om ikke mer effektive en sosialistisk etikk til å fremkalle god oppførsel blant landets borgere, argumenterer hun videre (Anagnost 1994:126). Det ensidige fokuset myndighetene har hatt på økonomisk utvikling siden begynnelsen av 80-tallet har ført til enorme sosiale forskjeller og bidratt til utbredt korrupsjon. Begge deler fører til misnøye blant folket. Religion, derimot, betraktes som noe som kan fungere som en moralsk pilar i folks liv (Potter 2003:17). Den stadig økende anerkjennelsen og aksepten for religiøs tro og praksis er kanskje et resultat av at myndighetene innser at det fyller et tomrom i deres egne doktriner. Ye Xiaowen argumenterer i en samtale med Kuhn, for at pålitelighet er en forutsetning for at en markedsøkonomi skal kunne fungere. Hvis en person imidlertid kun vet hvordan man tjener penger, men ikke er til å stole på, er hun eller han vanskelig å håndtere, hevder Ye. Et religiøst menneske, derimot, “knows that God is watching over him” og er derfor mer troverdig og kan på denne måten bidra til et godt klima for landets markedsøkonomi, argumenterer Ye (Kuhn 2010:370). Måten Ye argumenterer på, antyder at årsaken til at myndighetene ønsker å kultivere folkets moral er nettopp for å legge til rette for videre utvikling av landets økonomi. I all hovedsak ser vi derfor at de viktigste grunnene til å støtte en revitalisering av buddhisme er for å tjene landets økonomiske utvikling, og å sikre stabilitet og myndighetenes autoritet ved å hindre videre spredning av protestantisme og katolisisme.

5.4.3 RELIGION SOM PENGEMASKIN

Den viktigste faktoren for suksess for buddhistiske templer er, ifølge Yang og Wei, å vinne tillit og støtte fra myndighetene (Yang og Wei 2005:85). Tidvis er det også mulig å se at religiøs praksis blir prioritert framfor økonomisk utvikling. I 2007 rapporterte Xinhua, det statlige nyhetsbyrået, at myndighetene skulle forby gruvedrift i hellige buddhistiske fjell, på grunn av klager fra buddhistiske munkere ved Wutaishan (Reuters 2007). Trolig er økonomiske hensyn en av årsakene til at myndighetene har et fordelaktig syn på kinesisk buddhisme. Samtidig som fremveksten av markedsøkonomien har vært med på å stimulere

oppblomstring av religion i Kina siden slutten av 1970-tallet, ser vi også at revitaliseringen av religion, og han-buddhisme spesielt, har vært med på å stimulert til økonomisk vekst. Dette har skjedd gjennom blant annet turisme, internasjonale relasjoner og veldedig arbeid.

TURISME

Myndighetene har rehabilitert mange buddhistiske templer med det for øye å høste fortjenesten av en forventet turisme (Yang 2006:110). I kjølvannet av liberalisering av religionspolitikken laget myndighetene i 1983 en liste over 142 sentrale buddhistiske templer som skulle motta finansiell støtte til oppussing etter at templene ble ødelagt under Kulturrevolusjonen (Yang og Wei 2005:72). Templene ble valgt av myndighetene på bakgrunn av historisk betydning, vakker beliggenhet og kulturell arv – sentrale elementer for å etablere en turistindustri rundt templene. Til sammenligning er det få protestantiske eller katolske kirker som er plassert på tilsvarende vakre steder eller er av samme historisk eller kulturell interesse for turister (Leung 2005:30). Ifølge offisielle tall var det 2,8 millioner besøkende i 2008 bare ved templene på Wutaishan i Shanxi-provinsen, et sentralt pilegrimsmål for buddhister. Dette genererte turistinntekter for templene og den lokale næringen på om lag 1,4 milliarder RMB (om lag 1,2 milliarder NOK) (Vermander 2009:8). I 2009 var det forventet at antallet besøkende skulle passere 3 millioner (Vermander 2009:8). En informant som oppga at hun bare var nysgjerrig på buddhismen, fortalte meg at da hun og fire venninner var på Wutaishan året før hadde de betalt 600 RMB (om lag 530 NOK) hver for at en tibetansk reinkarnasjon (tib. *sprul sku*), en såkalt 'levende buddha' (*huofo*, 活佛), skulle velsigne en tur opp til toppen av det hellige fjellet. Eksempelet illustrerer godt hvilke inntekter populære templer genererer, selv fra vanlig middelklasse-kinesere som ikke er mer enn litt nysgjerrig på buddhismen. Inntektene fra turistene går ikke utelukkende til templene eller til religiøse figurer som utfører ritualer, men også til restauranter, hoteller, kiosker, salg av religiøse effekter som røkelse, amuletter og buddhistiske rosenkranser, for å nevne noe. På denne måten kan vi se at buddhistiske templer stimulerer turisme og på den måten bidrar til økonomisk utvikling i lokalsamfunnet. Aktørene som er involvert i renovering av buddhistiske templer er blant annet Turistbyrået, Kulturbyrået og Byrået for bevaring av historiske steder på det lokale myndighetsnivå (Yang 2006:109-110).

På den offisielle engelskspråklige hjemmesiden til de kinesiske myndighetene blir Nanputuo beskrevet slik: "Buddhist temples are common in China, and can be boring

sometimes. However, Nanputuo Temple is a must for tourists in Xiamen, a seaside city in East China's Fujian Province. Even if you are not interested in Buddhism, the surroundings of the temple guarantee you a refreshing experience." (www.china.org.cn). Videre står det: "It is an ideal place for an after-dinner walk. For tourists who want to see the temple, all they have to pay is 3 yuan (36 US cents), which is cheaper than most of the other famous temples in China." I teksten ser vi at myndighetene henvender seg til turister og tempelet blir utelukkende beskrevet som en turistattraksjon med vektlegging av profane detaljer som "refreshing experience", et bra område for en "after-dinner walk", samt at inngangsbilletten er billig. Det er ingen beskrivelse av seremonier og ritualer som utføres. Det blir såvidt nevnt at munkene har en morgen-seremoni klokken 04.30 og en ettermiddags-seremoni klokken 16.00, og at dette er en mulighet til å lære om buddhistisk kultur. Hjemmesiden henvender seg ikke til buddhister som skulle ønske å ta del i slike ritualer, men kommenterer heller at kl 04.30 trolig er for tidlig for "de fleste". Tempelet er nøye beskrevet i forhold til hvordan det ser ut, men i liten grad hva som blir gjort der.

INTERNASJONALE RELASJONER

Religion blir også brukt aktivt for å tiltrekke seg utenlandske turister og investorer, særlig fra kinesere i utlandet og fra Taiwan. Hensikten, som Yang Fenggang kaller det, er å bygge en religiøs scene for å synge den økonomiske opera (*zongjiao datai, jingji changxi*, 宗教搭台经济唱戏) (Yang 2006:109). Det ser ut til at staten venter at synlig tilstedeværelse av religion vil imponere kinesere i utlandet med graden av åpenhet i dagens kinesiske samfunn, og på den måten lede og legge til rette for å investere i regionen (Ashiwa 2009:63). Særlig i forhold til buddhismen har myndighetenes forventning vært høy på grunn av antakelsen om at mange av kinesiske forretningsfolk i utlandet er nettopp buddhister (Ashiwa 2009:63).

Gjennom kulturell og akademisk utveksling med andre land der buddhismen er utbredt som Japan, Thailand, Myanmar, Sri Lanka og kanskje særlig Taiwan, fungerer buddhisme som utgangspunkt for internasjonale relasjoner (Ashiwa 2009:65). Det å spille på likhetstrekk i de transnasjonale relasjonene blir betraktet som svært fruktbart. Særlig Nanputuo har hatt sterke bånd til kinesere i Sørøst-Asia og Taiwan. Etter at myndighetene utpekte Xiamen som en spesiell økonomisk sone i 1980, tok de også større interesse i de internasjonale relasjonene tempelet hadde (Ashiwa og Wank 2006:348). Myndighetene anser revitaliseringen og utviklingen av Nanputuo som en oppmuntring til kinesere i utlandet

om å investere i Kina. Da Ashiwa og Wank utførte sitt feltarbeid ved Nanputuo (1989-2003), ble de stadig fortalt av lokale politikere at “overseas Chinese will come to visit China for religious reasons, such as worshipping ancestors. During their visit to China, they see the good business climate and invest” (Ashiwa og Wank 2006:348f). Lovverket som omhandler donasjoner fra utlandet ble omgjort i 2005. Ifølge artikkel 35 i reglementet for religionsadministrasjonen står det: “A religious body or a site for religious activities may, in accordance with the relevant provisions of the State, accept donations from organizations and individuals at home or abroad.” (Carlsøn 2005:792). Tidligere var ikke utenlandske donasjoner tillatt. Håndhevingen av dette lovverket varierer i stor grad fra sted til sted og mellom de ulike religionene. Utenlandske donasjoner til buddhistiske templer i Tibet for eksempel, blir begrenset i form av at templene ikke får lov til å motta *større* donasjoner fra utlandet (Havnevik 2010).

VELDEDIGHET

Veldedighetsarbeid har også vært et sentralt element i myndighetenes positive syn på hanbuddhismen. Over hele landet står myndighetene ovenfor store utfordringer når det gjelder sosial velferd. Ettbarnspolitikken har ikke bidratt til å gjøre situasjonen lettere på dette området. Når kun ett barn på et tidspunkt skal forsørge to foreldre, og etter hvert kanskje fire besteforeldre, er det en tung bølge for enebarnet å bære. Derfor har det, som Halskov Hansen og Thøgersen påpeker, vist seg nyttig å samarbeide og å gi en viss støtte til religiøse grupper som driver med veldedig arbeid (Halskov Hansen og Thøgersen 2008:199).

Opprinnelig var det i hovedsak kun kristne organisasjoner som drev med veldedighet i noen særlig grad (Welch 1967:378). Men utover 1800-tallet forsto også de andre etablerte religiøse organisasjonene hvilken “goodwill” veldedighet skapte blant myndighetene, i en tid der all religiøs praksis var under hard kritikk for å være et hinder til utvikling. Ifølge Holmes Welch oppstod ikke en moderne form for veldedighet i stor skala før 1912 (Welch 1967:377). Først da begynte også buddhistene med storstilt veldedighetsarbeid. Dette kan man i dag blant annet se på Nanputuo-tempelet i Xiamen, der tempelets hjelpeorganisasjon blant flere tiltak, har drevet lokale sykehus, gjenoppbygget skoler, donert penger til fattige og jobbet aktivt med ofrene fra det store jordskjelvet i Sichuan i 2008 (Nanputuos veldedighetsorganisasjons hjemmeside). I følge statsviter André Laliberte, er veldedighetsarbeid og donasjoner fra religiøse organisasjoner et svært kjærkomment bidrag

for lokale myndigheter med dårlig økonomi (Lim 2010). På denne måten ser vi at det å drive med veldedig arbeid også er en strategi de ulike religiøse gruppene aktivt benytter seg av for å legitimere sine egne virker ovenfor myndighetene. Men veldedighetsarbeid utført av religiøse organisasjoner må imidlertid utføres på en diskret måte. Myndighetene ønsker ikke å kreditere de religiøse organisasjonene, ettersom det kan øke den sosiale kapitalen til de religiøse organisasjonene, hevder Laliberte (Lim 2010). Det tar seg også dårlig ut, legger han til, om myndighetene ikke kan sørge for sosiale tjenester: "Then it becomes an issue of government legitimacy", hevder Laliberte (Lim 2010).

5.4.4 BUFFER MOT PROTESTANTISKE OG KATOLSKE GRUPPER

Et siste element som er viktig for myndighetene, er at revitaliseringen av han-buddhismen kan fungere som en buffer mot en stadig større protestantisk kirke. "Some leaders in the CCP and the government tend to favor Buddhism (and Daoism) as a Chinese native religion over Christianity as a foreign religion hence wish to impede the rapid growth of Christianity" (Yang 2005:34). Ved Bailin-tempelet i Hebei-provinsen, for eksempel, tok myndighetene selv initiativ til å revitalisere tempelet. Lokale myndighetspersoner kontaktet munken Jing Hui for at han skulle drive tempelet samt å etablere et lokalt buddhistforbund i Hebei (Yang og Wei 2005:67). Årsaken, ifølge Yang og Wei, var at myndighetene håpet at en eventuell spredning av buddhisme ville kunne hemme – og helst reversere – utviklingen av de protestantiske og katolske undergrunnskirkene i regionen (Yang og Wei 2005:73). Et av Jing Huis første oppdrag etter han ankom Hebei var å etablere et lokalt buddhistforbund for Baoding-området. Dette området er regnet som hovedsetet for den katolske undergrunnskirken i Kina, og det levnes liten tvil om at valget av akkurat dette stedet for å etablere et buddhistforbund var bevisst (Madsen 1989, 2003). Som Yang kommenterer: "The Chinese authorities put more trust in Buddhists than Christians" (Yang og Wei 2005:73).

Myndighetene kan ikke hindre etterspørsel etter åndelig veiledning, men som Laliberte argumenterer: "They can try to channel it, and Buddhism is a good candidate. The infrastructure is there and Buddhist monks are willing to accept that role." (Lim 2010).

De aspektene ved religion som myndighetene betrakter som nyttige for å fremme et "harmonisk samfunn" er altså elementer buddhistene selv vet å dra nytte av. De positive aspektene blir på sett og vis buddhistenes kapital, altså produkter de kan tilby myndighetene. Dette setter buddhistene i en gunstig forhandlingsposisjon overfor myndighetene.

5.5 AUTONOMI VS LOJALITET

I artikkelen "Belief in Control" argumenterer Pitman Potter for at den stadig mer tolerante holdningen myndighetene har hatt overfor religion, har vært en del av et nytt prosjekt for å bygge legitimitet for seg selv (Potter 2003:12). Ved å basere sin legitimitet for å styre landet på et sosialistisk rettssystem, et "rule by law", styrker myndighetene sin mulighet til å rettferdiggjøre sine handlinger med henvisninger til loven.²⁶ Men myndighetene kan få problemer så fort et lovverk er nedtegnet. Det er nemlig ikke bare myndighetene som kan benytte seg av loven. Den kan også benyttes av folket og åpner for tolkning utenfor myndighetenes kontroll, og kan eventuelt slå tilbake på myndighetene selv (Potter 1994:325). Elastisiteten i ordlyden er derfor fortsatt særdeles viktig for myndighetene, slik jeg beskrev i kapittel 3. I likhet med Carlson hevder Potter at myndighetene i stor grad betrakter lovverket som et instrument for statsmakten, og ikke generelle prinsipper som både staten og folket er underlagt (Potter 1994:326, Carlson 2005:758). Derfor, når det kommer til religionspolitikken, gjør myndighetene en slags byttehandel der de tilbyr større grad av selvstyre i bytte mot lojalitet fra borgerne i retur, hevder Potter (Potter 2003:12). Når de religiøse viser at deres lojalitet først og fremst ligger hos Partiet, vil myndighetene gi en større grad av autonomi til de religiøse gruppene – herav forskjellsbehandlingen av religionene innen det røde markedet. Ved å tillate folk å praktisere sin religion, om enn på en begrenset måte, kan dette gi grobunn for et stabilt samfunn ved at folk føler en viss grad av frihet og autonomi. Samtidig skaffer også myndighetene seg legitimitet ved at de kan vise at de tillater – og støtter – religiøse aktiviteter. Denne legitimiteten er dagens regjering trolig mer avhengig av enn sine forgjengere, fordi informasjon om regjeringens arbeid og landets generelle tilstand er langt mer tilgjengelig for folk flest i dag enn for bare noen få år siden, noe som skyldes rask spredning av internetttilgang.

Yoshiko Ashiwa og David Wank er grunnleggende uenige med Potters forståelse av myndighetenes rolle i religionspolitikken. De argumenterer i *Making Religion, Making the State* at en slik oppfattelse av dikotomi mellom stat og religion er en forenkling av problemstillingen, og at den er med på å skjule de mer komplekse og subtile realitetene i forholdet mellom stat og religion (Ashiwa og Wank 2009:4). Det er ikke slik at myndighetene tilbyr autonomi i bytte mot lojalitet fra de religiøse. Det er mange aktører inne i bildet og

²⁶ Ingen dømmes i Kina i dag for religiøs aktivitet. I stedet dømmes folk for "å oppfordre til å styrte statsmakten", et uttrykk som brukes i mange saker som også gjelder politiske aktivister.

mange hensyn å ta. Kinesisk “religiøs økonomi” er i dag i en konstant *forhandlingsprosess* mellom flere aktører; myndighetene på ulike nivå representert ved flere departementer som utdannelse-, næringsliv- og turismedepartementet, i tillegg til de religiøse forbundene, munkevesenet, lekfolk, kinesere i utlandet samt utenlandske religiøse grupper. Det er ikke bare en fiendtlig konflikt mellom stat og religion der staten vil kneble religion, hevder de (Ashiwa og Wank 2009:2). Her ser vi at Ashiwa og Wank er i samsvar med Abu-Lughod i argumentasjonen om å ikke ha et reduksjonistisk syn på makt som utelukkende undertrykkende. Mens Abu-Lughod tar utgangspunkt i folkelig, lavmælt motstand for å diagnostisere og vise at makt ikke er et én-dimensjonalt aspekt i samfunnet, ser vi at Ashiwa og Wank begynner i den andre enden og viser hvordan de kinesiske myndighetene, altså makthaverne selv, må forhandle seg imellom samtidig som de forhandler med interessegrupper for turisme og næringsliv, samt de religiøse gruppene selv. Statens holdning overfor religion er ikke utelukkende fiendtlig. Ashiwa og Wank peker på forhandling, snarere enn konfrontasjon, mellom de ulike aktørene som det sentrale element i de politiske prosessene (Ashiwa og Wank 2009:5). Tidvis konkurrerer aktørene, tidvis tilpasser de seg hverandre og samarbeider, og noen ganger oppstår det også klare konflikter. Men det er ikke så enkelt som at det er staten som dikterer hva de religiøse gruppene skal gjøre, hevder de (Ashiwa og Wank 2009:5). Likevel, når det gjelder religionsfrihet, er det i siste instans som Wellens argumenterer: “The actual implementation (of the law) is the major yardstick for assessing religious freedom in China” (Wellens 2010:31).

5.6 DELKONKLUSJON: FORSKJELLSBEHANDLING AV DET RELIGIØSE MARKEDET

Streng regulering av religion utrydder ikke religion, men gjør snarere det religiøse markedet mer innviklet og subtilt, hevder Yang Fenggang (Yang 2006). Dette skjer ved at religiøse grupper og troende blir skjøvet ut i det grå eller sorte markedet. For myndighetene betyr det sorte og grå markedet en u håndterlig tilstand for religiøse anliggende, og de er derfor tjent med at mest mulig av den religiøse aktiviteten skjer innen det “åpne” markedet. Men, det “åpne” markedet for religion er heller ikke et homogent marked. De ulike religionene blir behandlet ulikt av myndighetene, avhengig av om de blir betraktet som en potensiell trussel eller som lojale samarbeidspartnere for myndighetene. I hvilken grad religionene kan ha en funksjon som fremmer myndighetenes politiske mål, spiller også en sentral rolle. For han-buddhismen, som ikke blir betraktet som trussel mot myndighetens autoritet, og som

samtidig besitter flere kvaliteter myndighetene kan benytte seg av for å oppnå sitt mål om et harmonisk samfunn, ser vi at spillerommet for religiøs praksis er relativt stort. Vi ser at kinesiske buddhister kan tillate seg langt mer enn hva folk tilhørende andre religioner kan, og kan på den måten også skimte et tredelt religionsmarked bare innenfor han-buddhismen. Men til forskjell fra andre religiøse grupper innen det sorte og grå markedet som Yang skisserer, blir det sorte og grå markedet innen han-buddhismen beskyttet og omfavnet av myndighetene, nettopp fordi det å tillate en større grad av religionsfrihet for en gruppe som i utgangspunktet ikke er en politisk eller sosial trussel, er en god økonomisk investering.

I dette kapitlet har jeg analysert dynamikken i forholdet mellom han-buddhismen og de kinesiske myndighetene. Jeg har vist hvordan myndighetene betrakter han-buddhismen som et middel til å fremme politiske mål. Hvordan lekbuddhistene benytter seg av de mulighetene som oppstår som et resultat av dette, og hvordan enkeltindivider orienterer seg *innenfor* det politiske rammeverket myndighetene har skissert, vil være gjenstand for diskusjon i neste kapittel.

KAPITTEL 6. INDIVIDUALISERING AV DET KINESISKE SAMFUNN OG DETS

INNVIRKNING PÅ LEKBUDDHISTERS RELIGIONSUTØVELSE

Vi har sett hvordan myndighetene har laget et politisk rammeverk rundt religion som er til tider både elastisk og fleksibelt. Denne politikken, har det vist seg, har kommet særlig han-buddhistene til gode. Som vi har sett, benytter myndighetene seg av han-buddhismen for å fremme sine politiske mål. Men hvilke muligheter gir det politiske rammeverket lekbuddhister til å praktisere sin religion, og hvordan utnytter de seg av dette regelverket og det at myndighetene betrakter elementer av buddhismen som positive? Det vil hjelpe meg å besvare problemstillingen om hvilke muligheter og begrensninger det rettslige og politiske rammeverket rundt religion gir for praktisering av han-buddhisme blant lekfolk i dag. For å hjelpe meg belyse hvordan lekbuddhister manøvrerer seg innenfor det eksisterende, formelle rammeverket vil jeg benytte meg av individualiseringsteorier presentert av antropolog Yan Yunxiang og sosiologene Ulrich Beck og Elisabeth Beck-Gernsheim for å vise hvordan individualiseringen av det kinesiske samfunn har hatt en innvirkning på praktiseringen blant lekbuddhister og hvordan lekbuddhister forholder seg til det formelle rammeverket.

Da de sosialistiske kollektivene ble brutt ned som ledd i reform- og åpningsperioden på slutten av 1970-tallet, begynte samtidig en individualiseringsprosess av det kinesiske samfunn å gjøre seg gjeldende. Dette har fått konsekvenser også for religionsutøvelsen i landet. Reformene innebar at folk ikke lenger trengte å jobbe på de statlige arbeidsplassene (*danwei*, 单位), men kunne starte egne bedrifter. Etterhvert har myndighetene også løsnet opp i systemet for registrering av bosted (*hukou*, 户口), og har med dette lagt til rette for større grad av sosial og geografisk mobilitet. Denne mobiliteten har spilt en sentral rolle for individets løsrivelse fra ulike sosiale kategorier, hevder Yan (Yan 2009:279). Samtidig har folk imidlertid også mistet rett til boliger, sykeforsikring og pensjonsordning – goder som staten tidligere hadde skaffet til veie for sine statlige ansatte (Halskov Hansen og Thøgersen 2008:222). Hele reformperioden siden slutten av 1970-tallet kan til en viss grad bli betraktet som en prosess der staten løser opp båndene mellom stat og individ, hevder Beck og Beck-Gernsheim (Beck og Beck-Gernsheim 2010:xix). Likevel var det først mot slutten av 1990-tallet at individualiseringsprosessen av det kinesiske individ for alvor tok form (Yan 2010:1).

Til forskjell fra individualiseringsprosesser i Vesten, der markedet har fungert som

den primære drivkraften bak fremveksten av individet, har det i Kina vært partistaten som har lagt til rette for slike endringer (Yan 2009:xxxi). Individualiseringen i Kina, hevder Yan, har vært en ovenfra-og-ned utvikling, i form av at individet har vokst fram ved å handle ut ifra de institusjonelle endringene myndighetene har gjort, snarere enn at enkeltpersoner selv har forfulgt sine rettigheter i en nedenfra-og-opp utvikling. Som et resultat av dette, argumenterer Yan, har individet akseptert begrensningene myndighetene pålegger dem og har samtidig internalisert måten myndighetene ønsker at individualiseringen skal skje på. Denne prosessen kaller Yan “managed individualization” (Yan 2009:xxxi). Løsrivelsen myndighetene har iverksatt av stat og individ, er allikevel ment å holdes innenfor klare grenser – økonomiske aktiviteter og privatlivet (Beck og Beck-Gernsheim 2010:xix). Skulle individualiseringen av det kinesiske samfunn føre til krav om deltakelse og demokrati, ville det imidlertid blitt forhindret gjennom streng, statlig kontroll og en innsnevring av det private og offentlige rom, hevder Beck og Beck Gernsheim (Beck og Beck-Gernsheim 2010:xix).

For kinesiske myndigheter er det viktig at religion skal betraktes som et privat anliggende – et individuelt valg for landets innbyggere (MacInnis 1989:15). Som jeg viste i kapittel 5, slår myndighetene hardt ned på all form for religion som de betrakter som en trussel mot statens autoritet, og denne typen religiøs praksis havner innenfor det Yang Fenggang omtaler som det sorte, ulovlige markedet for religion.

6.1 INDIVIDUALISERING AV FAMILIEN

Familien er et grunnleggende fundament i det kinesiske samfunnet. Det tradisjonelle, konfutsianske familieidealet som har preget Kina i mer enn 2000 år, har vektlagt at alle må kjenne og respektere sin plass i de fem viktigste mellommenneskelige relasjonene i samfunnet: mellom hersker og undersått, mellom far og sønn, eldre og yngre bror, mann og hustru og mellom venn og venn (Halskov Hansen og Thøgersen 2008:35). Den eldste mannen var overhode, og den yngre generasjonen skulle vise respekt og lydighet til de eldre. Tradisjonelt var et individ knyttet til og definert av familierelasjoner, og enkeltindividet representerte kun et midlertidig punkt mellom fortid og fremtid i en lang slektslinje (Yan 2009:280). Man tenkte seg at forfedrene overvåket de levende familiemedlemmene som de hadde gitt liv til, i retur skulle de levende familierepresentantene sørge for mat og penger som forfedrene trengte i “ånde verden” (Stockman 2000:96). Det å vise respekt og lydighet til

eldre gjaldt også til avdøde forfedre.

Også tradisjonelle familiekonstellasjoner har endret seg de siste 30 årene. Nye muligheter til å ta seg jobb i andre deler av landet, har medført at familier har blitt splittet opp. I mange familier har foreldre og barn, mann og kone, ofte av økonomiske årsaker, sett seg nødt til å bo og arbeide på forskjellige steder. Videre har også ettbarnspolitikken ført til at familieenhetene har blitt mindre enn tidligere. Hovedfunksjonen til familien har derfor utviklet seg fra å være et kollektivt samarbeid for overlevelse til å bli en privat havn for enkeltindivider (Yan 2009:xxiii). Denne løsrivelsen fra tidligere altomfattende kollektiver har ført til at folk i større grad er nødt til å ta vare på seg selv og passe på sine egne interesser – selve kjennetegnet på en individualiseringsprosess, argumenterer sosiologene Beck og Beck-Gernsheim (Beck og Beck-Gernsheim 2002:2).

Individualiseringen av det kinesiske samfunn og individ har hatt stor relevans for religionsutøvelse i landet. Tradisjonelt har familien vært sentrum for det religiøse liv i Kina, som vi også så i kapittel 2 om religionsbegrepet i Kina (Yao og Zhao 2010:103). Som et resultat av løsrivelsen fra de tidligere kollektivene har familiens rolle som overfører av religiøs tro og praksis blitt betydelig svekket. Familien er ikke lenger like viktig, og den "autonome individualismen" som har vunnet fram i det kinesiske samfunnet de senere år, fremmer en spirituell uavhengighet for unge i forhold til eldre generasjoner, hevder sosiologen Ji Zhe (Ji 2006:536-537). Ji argumenterer at ettersom foreldre som fikk utdanning under Kulturrevolusjonen selv ikke lærte mye om religiøse tradisjoner, så vi kan anta at overleveringen av religiøs kultur i hjemmet har blitt svekket siden 1960-tallet og at de fleste familier har mistet sin funksjon som *"units of cult after the years of totalitarianism founded on the ideology of anti-religion."* (Ji 2006:537). Samtidig som familiekonstellasjonene har endret seg og tidligere kollektiver har opphørt, er det naturlig å se for seg behovet for nye sosiale fellesskap og nye sosiale arenaer. Nye sosiale arenaer blir siden drevet av individuelle interesser og behov. Religiøse grupper kan nettopp være en slik arena.

6.2 EN NY GENERASJON – UNGE KINESERE I DAG

”Vi er unge, vi er en ny generasjon. Vi har ikke opplevd vanskeligheter, og vi kan velge selv – akkurat som deg.”²⁷

Dette var svaret jeg fikk fra to unge studenter i Xiamen da jeg spurte om de trodde det er annerledes å være religiøs i dag enn for tretti år siden. En av de mest slående observasjonene jeg gjorde ved templene jeg besøkte, var den store andelen av unge mennesker som kom til templene. Både i Beijing og i Xiamen var det en påfallende stor andel av folk mellom 20 og 30 år som besøkte templene.

I henhold til data som Tong Shijun og Liu Zhongyu samlet i sin kartlegging av moderne kineseres religiøse tro, som de presenterte i 2007, viste det seg at det var overraskende mange unge mennesker som anser seg selv som religiøse (Sun 2007:30). Hele 62 % av de som betraktet seg som religiøse i den undersøkte gruppen på totalt 4500 mennesker, var mellom 16 og 39 år gamle (Sun 2007:30). Liu Zhongyu hevder at antallet religiøse i Kina virkelig har akselerert siden begynnelsen av 2000-tallet (Sun 2007:29). Dette har altså skjedd i samme periode som individualiseringsprosessen for alvor tok form (Yan 2010:1). Det jeg ser som oppsiktsvekkende med denne tendensen er hvordan disse unge menneskene har blitt interessert i religion. Myndighetene har gjort mye for å ikke oppfordre til spredning av religion etter at religiøs praksis igjen ble tillatt på slutten av 1970-tallet. Eksempelvis mottar ikke barn noen form for religiøs undervisning på skolen. Myndighetene har snarere vært opptatt av å spre sitt budskap om ateisme. I læreboken *Religion Yesterday and Today*²⁸ (*Zongjiao gujintan*, 宗教古今谈) utgitt i 1985, blir religion omtalt slik: “Religion is both a historical phenomenon and an ideology which has had a heavy influence on the development of human history down to present time, when many people still believe in various religions. What then, after all, is this false, illusory, and upside-down reflection of objective existence?” (MacInnis 1989:93). Religiøs undervisning av personer under 18 år ved templer, kirker og moskeer er heller ikke tillatt. Ifølge en undersøkelse Ji Zhe utførte i 1994 blant unge kinesere på en sommerleir ved et buddhistisk kloster, hevdet kun fem av 115 deltakere at deres opprinnelige interesse for buddhisme var influert av familien (Ji 2006:537). Her presser det seg imidlertid fram spørsmål om hvordan det er mulig at unge kinesere i dag

²⁷ Informant X4 og X5: Unge kvinner, studenter, Nanputuo, 27.02.09.

²⁸ Tittelen er oversatt av MacInnis fra kinesisk til engelsk og er skrevet av Zhang Sui (张绥).

i det hele tatt blir interessert i religion, i et land der myndighetene i så mange år har undertrykket religion? Hvordan har unge kinesere i dag lært om buddhisme? Og: Hvordan har den religiøse overføringen skjedd, om det er slik som Ji Zhe hevder, at familien mistet sin funksjon som overfører av religiøs tradisjon? Nedenfor vil jeg beskrive og kommentere de ulike kildene mine unge informanter selv oppga som sentrale for overføring av religiøse tradisjoner.

6.2.1 FAMILIE OG FORELDRE

Funnene til Ji Zhe står i kontrast til den informasjonen jeg fikk av mine unge informanter i både Xiamen og Beijing. Blant mine informanter mellom 20 og 30 år, kom det frem at alle, med unntak av én, hadde lært om buddhismen fra sine foreldre, som også var buddhister. Ettersom deres foreldre i stor grad fikk sin undervisning under Kulturrevolusjonen, slik som Ji Zhe poengterer, skulle man tro at de selv knapt kjenner til religiøse tradisjoner og ikke skulle være i stand til å videreføre dem. Ifølge mine kilder var ikke det tilfellet. Det var for det meste deres foreldre som i utgangspunktet hadde introdusert dem til buddhistisk tro og praksis. Hvordan foreldrene har tilegnet seg kunnskap om religion under Kulturrevolusjonen, ble jeg derimot aldri forklart i noen særlig detalj. En voksen mann som solgte religiøse effekter i en butikk i Xiamen, forklarte meg det slik: *”Folk har vært religiøse hele tiden 2 i sine hjerter.”*²⁹ I det ene tilfellet der min informant ikke hadde lært om buddhismen fra sine foreldre, hadde hun derimot lært om buddhismen av sin eldre søster, som jobbet ved et tempel i Beijing. Hennes mor var kristen og hennes far og bror beskrev hun som ’frie menn’ (*ziyouren*, 自由人). Min informant, en arbeidsledig jente i midten av tyveårene i Beijing,³⁰ hadde tatt et valg som avvek fra hennes foreldres verdier. Men på tross av at hun ikke hadde fått innføring i buddhismen av sine foreldre, hadde den religiøse overleveringen fortsatt skjedd innad i familien. På den ene siden støtter dette eksempelet Ji Zhes påstand om at en spirituell uavhengighet har sprunget ut av individualiseringen i det kinesiske samfunnet. På den andre siden hadde religionsoverføringen fortsatt skjedd innenfor familien, noe som fortsatt vitner om en relativt tradisjonell samfunnsstruktur.

De aller fleste av mine unge informanter fortalte meg derimot at de bare hadde vært med når foreldrene gikk i tempelet, og at det var slik de hadde blitt introdusert til buddhistisk lære og kultur. Det var bare en naturlig del av tilværelsen, og på meg virket det

²⁹ Informant X6: Mann 53, eier av butikk som selger religiøse effekter, Xiamen 27.02.09.

³⁰ Informant X7: Kvinne 23, arbeidsledig, Guangji-tempelet 24.04.07.

ikke som om denne overføringen av tradisjon var noe mine informanter hadde reflektert så mye over, eller syntes var et særlig interessant tema. Jacobsen og Thelle hevder at religion i slike tradisjonelle kulturer blir “not thought, but caught” (Jacobsen og Thelle 1999:255). Informantene fortalte alle at de hadde altere hjemme der de brant røkelse hver dag. Selv den arbeidsløse informanten i Beijing, hvis foreldre ikke var buddhister, understreket dette: *“Det er i hjemmene det skjer.”*³¹ Butikkeieren som solgte religiøse effekter kunne også bekrefte at mye av den religiøse praktiseringen foregår i det private. Dette forklarte han meg mens vi satt og drakk te i butikken hans. Teen hadde han laget på omstendelig vis, og han satte brettet med tekanne, kopper, frukt og småkaker foran det lille alteret han hadde i butikken sin. Han tente røkelse og bøyde seg foran alteret, før han bød dette til meg. På mitt spørsmål om han alltid bøyde seg foran Buddha og tente røkelse før han serverte te og mat, svarte min informant at det var noe han gjorde ofte, og særlig når han serverte gjester.

En ung kvinnelig student som spiste formiddagsmat sammen med en venninne på vegetarrestauranten inne på Nanputuo, fortalte meg: *“Før var jeg kristen, men min mor overbeviste meg om at buddhismen er mer fordelaktig for meg, så nå er jeg buddhist.”*³² Også i denne familien hadde det vært foreldrene, og ikke jevnaldrende, som hadde stått for introduksjonen og overleveringen av buddhistiske tradisjoner. Denne informanten hadde likevel først valgt å følge en annen religion enn hva hennes foreldre gjorde, og bekrefter med det en spirituell uavhengighet fra sine foreldre, slik Ji Zhe tar til orde for. Likefullt valgte hun å konvertere til buddhismen etter å ha blitt overtalt av sin mor – noe som vitner om fortsatt relativt tradisjonelle familieforhold. Mette Halskov Hansen og Stig Thøgersen argumenterer i *Kina – individ og samfunn* at på tross av individualisering av det kinesiske individ, har ikke familien blitt en mindre viktig sosial enhet enn tidligere, men familiens rolle i samfunnet og betydning for den enkelte “har endret seg mye, og i dag er ulikhetene mellom forskjellige generasjoners erfaringer, levesett, muligheter og forventninger svært store” (Halskov Hansen og Thøgersen 2008:36). Selv om det i dag er langt større grad av selvbestemmelse og mulighet for unge å ta personlige og individuelle valg når det kommer til det religiøse liv, er det ikke slik at foreldrene ikke lenger har innflytelse. Individets løsrivelse fra tidligere altomfattende sosiale kategorier, som familien, er som nevnt et definerende trekk ved individualiseringsprosessen (Beck og Beck-Gernsheim 2002:2). Likevel betyr ikke det at

³¹ Informant X7: Kvinne 23, arbeidsledig, Guangji-tempelet 24.04.07.

³² Informant X4: Ung kvinne, student, Nanputuo 27.02.09.

påvirkningen fra ulike sosiale grupper derfor opphører å eksistere, slik Ji Zhe indikerer. I stedet benyttes kollektivene som ressurser for individet (Yan 2010:21). På denne måten blir situasjonen snudd på hodet – det er familien som tjener individets behov, mens individet selv er en aktør som selv velger når og hvordan han/hun skal engasjere seg i den (Yan 2010:21). Familien er fortsatt et viktig sosialt nettverk for mange. Mine unge informanter ga klart uttrykk for at de selv bestemte når det kom til spørsmål om religion, men de ga samtidig også uttrykk for de var lydhøre og opptatte av foreldrenes holdninger og innvendinger. Selv om det er større grad av selvbestemmelse og individualitet blant unge kinesere, er det fortsatt ikke slik at unge kinesere i dag er totalt autonome individer som opererer uavhengig av hverandre, slik det kan se ut som at Ji Zhe tar til orde for.

Halskov Hansen og Thøgersen skriver i *Kina – individ og samfunn*: "Blant de intellektuelle i byene ser man også en stadig mer utbredt interesse for religion, særlig buddhisme og kristendom. Men her dreier det seg ofte om bevisste, individuelle valg blant unge som har vokst opp uten religiøs oppdragelse eller tro" (Halskov Hansen og Thøgersen 2008:196). Min erfaring fra eget feltarbeidet var altså at det ikke har vært et så klart brudd med tidligere generasjoner i forhold til overlevering av tradisjoner. Overraskende mange av mine informantere foreldre har faktisk kunnet videreformidle religiøs praksis og tro til sine barn, også de som bor i urbane strøk. Selv om myndighetene under Kulturrevolusjonen forbød praktisering av religion, har overføringen av religiøse tradisjoner åpenbart fortsatt funnet sted. Overføring av kunnskap om religiøse tradisjoner og verdier skjer ikke nødvendigvis utelukkende muntlig. Kroppen er også en kunnskapsbase. Gjennom kroppslige holdninger og handlinger blir verdier og tradisjoner videreformidlet. Sosiologen Paul Connerton argumenterer i *How societies remember* at hukommelse om fortiden er nedfelt i kroppen: "Postural behavior may be very highly structured and completely predictable, even though it is neither verbalized nor consciously taught and may be so automatic that it is not even recognized as isolated pieces of behavior" (Connerton 1989:73). Dette trenger ikke nødvendigvis være bevisste handlinger, det kan eksempelvis være snakk om hvordan en oppfører seg ved stengte templer, hellige fjell og så videre. For hvordan skjuler en for sine barn hva som er viktig for en selv? Barn ser hva som er viktig for foreldrene, og barn ser hva foreldre gjør. Selv om det har vært flere eksempler på at barn anga sine foreldre under Kulturrevolusjonen, var det trolig likevel ikke normen (Xing Lu 2004:2).

På tross av at mine funn avviker fra Ji Zhes konklusjoner når det kommer til religiøs

overføring i hjemmet, ble det klart for meg gjennom intervjuene med mine informanter at foreldre langt i fra var den eneste kilden til overføring av religiøs tradisjon. Venner, populærkultur og mote spiller også sentrale roller for overføring av buddhistisk lære hos de unge buddhistene jeg snakket med. Dette vitner om en ny og moderne form for videreføring av religiøse tradisjoner med nye kanaler for både "sender" og "mottaker" av den buddhistiske tradisjon.

6.2.2 VENNER – BRUK AV TEMPELET SOM EN SOSIAL ARENA

Til tross for myndighetenes ønske om at religion skal være forbeholdt den private sfære, mente mine informanter at religiøs aktivitet kan være svært sosial. Ikke bare innad i familien, men også blant venner og kjærester. Kilder til religiøs overlevering viste seg å være langt bredere enn kun familien. Også venner og jevnaldrende ble oppgitt som viktige bidragsytere til utbredelsen av religiøsitet blant unge i Kina. *"På tradisjonelle feiringer kommer vi som regel til tempelet i følge med familien, men på andre dager, for eksempel i forbindelse med eksamen, kommer vi sammen med venner."*³³ Dette var det de to studentene jeg møtte på vegetarrestauranten inne på Nanputuo som fortalte meg. Utsagnet ble også bekreftet av flere av mine andre informanter. En eldre mann kontaktet meg ved Guangji-tempelet og sa på engelsk: *"Det er interessant at så unge jenter kommer til templene nå. Slik var det ikke før"*.³⁴ Han pekte på tre unge jenter, trolig i begynnelsen av tyveårene, som brant røkelse og bøyde seg foran en Buddha-statue. Han forklarte at han i dag bor i USA. Han flyktet til Hongkong etter at kommunistene kom til makten i Kina. I dag er han tilbake i Kina og i Guangji-tempelet for å gjøre forretninger med Det kinesiske buddhistiske forbund. *"Dagens Kina er ikke som det var da jeg dro. Da vi gikk i tempelet, var det alltid med familien, ikke med andre unge på vår egen alder,"* fortsatte han. Utsagnene til de to studentene og den eldre mannen kan vitne om en gradvis utvikling av buddhistiske tradisjoner i dagens kinesiske samfunn. Å gå i tempelet var noe mine informanter gjorde med både familie og med venner. Det som etter hvert viste seg å være utbredt praksis blant mine unge informanter, var at de kom til templene sammen med foreldrene på fullmånedager³⁵ og

³³ Informant X4 og X5: Unge kvinner, studenter, Nanputuo, 27.02.09.

³⁴ Informant X8: Mann (60+), Guangji-tempelet, 24.04.07.

³⁵ Ved fullmåne og nymåne samles munkene og nonnene for å resitere klosterreglene, *uposatha*-ritualet. Etter hver regel som er resitert, svarer munkene/nonnene med stillhet om de ikke har brutt regelen eller allerede har bekjent brudd på den (Jacobsen 2000:173). Fullmånedager er også viktige festivaler for lekfolk. På disse dagene følger mange seg ekstra forskrifter og mange spiser for eksempel ikke kjøtt denne dagen.

andre tradisjonelle høytider,³⁶ mens de oppsøkte templene med jevnaldrende utenom de store høytidene. Når mine unge informanter gikk i tempelet med jevnaldrende, var det gjerne i forbindelse med eksamen eller en annen viktig hendelse de unge hadde til felles, slik som de to venninnene i vegetarrestauranten fortalte meg. Flere av mine unge informanter ved Nanputuo ga også uttrykk for at det å oppsøke tempelet var en sosial aktivitet. Templene ble i stor grad brukt som en sosial arena der religiøse ritualer ble utført, men også et sted der vennskap ble dyrket. De religiøse handlingene de gjorde i templene, var noe de unge gjorde sammen og som knyttet sterke bånd mellom dem. De nye aspektene ved deres religionsutøvelse kommer altså i tillegg til den tradisjonelle religiøse praktiseringen, ikke istedenfor. Selv om det finnes klare tegn på et mer individualistisk samfunn i Kina i dag, særlig blant unge kinesere, er det ikke snakk om et klart brudd sammenlignet med tidligere generasjoner. Det er snakk om en gradvis utvikling av religionsutøvelse der nye elementer tas opp og kombineres med tidligere tradisjoner.

Av hva jeg observerte i Guangji-tempelet og ved Nanputuo, var det også typisk at jentegjenger på tre-fire stykker, eller kjærestepar på "double dates" kom sammen til templene. De brant røkelse, bøyde seg foran Buddha og overvar ettermiddagsseremoniene ved templene sammen. På Nanputuo er det i tillegg lagt opp til mer sosialt samvær. Der observerte jeg at mange av dem, etter at de hadde gått gjennom selve tempelplassen, gikk videre oppover og bak tempelet. Der var det flere inskripsjoner i fjellveggen, blant annet var tegnet for 'Buddha' (Fó, 佛), risset inn i fjellveggen. Å kaste mynter på tegnet, for å få dem til å bli liggende inne i tegnet, skal være lykkebringende. Dette var en aktivitet som særlig de unge syntes var morsom. Guttene kjekket seg og jentene fniste. Svært få av dem lyktes med å få mynten de kastet til å bli liggende, men de få gangene det skjedde, var det til stor jubel blant alle som stod rundt. Videre fulgte mange stiene opp bak tempelet til de ulike avsatsene og plassene i fjellsiden. Der satt de og pratet og tittet på utsikten over universitetet og ut mot havet. Vegetarrestauranten var også et populært møtested for mange, både for unge og gamle. *"Vi kommer hit for å brenne røkelse og tilbe Buddha, men også for å ha det gøy,"* sa

³⁶ Eksempelvis Buddhas fødselsdag, den åttende i den fjerde måneden (iht kinesisk månekalender), bodhisattvaen Guanyin (观音菩萨) sin fødsel, oppvåkning og død på den 19. i den andre, sjetten, og niende måneden, samt 'Sultne spøkelsers festival' (Festival of Hungry Ghosts) på den 15. i den syvende måneden. I tillegg er det flere andre feiringer av ulike bodhisattvaer, men ikke så ofte markert av lekfolk. Kinesisk nyttår blir også ofte feiret ved buddhistiske templer, men da er det ikke så mye av religiøse årsaker, men snarere fordi det er en stor sosial markering med mye 'varm støy' (rènao, 热闹).

en ung gutt til meg på Nanputuo.³⁷ Han satt på en av avsatsene i fjellskråningen bak tempelet sammen med en annen gutt og to jenter. Man kunne se at på Nanputuo var selve tempelet en sosial arena der det, foruten bønn og tilbedelse, også var rom for lek og sosialisering. Og det var åpenbart mange som oppsøkte tempelet nettopp på grunn av disse mulighetene. Dette var derimot ikke tilfellet ved Guangji-tempelet i Beijing. Ettersom det ikke er et tilsvarende parkareal tilknyttet tempelet, eller noen restaurant som er åpen for publikum, er det heller ikke naturlig at man oppholder seg der like lenge. Derfor blir nok templene brukt relativt ulikt på de to stedene. Likefullt vil jeg argumentere for at Guangji-tempelet i Beijing også blir brukt som en arena for sosialt samvær, om enn på en litt annen måte. Også ved Guangji-tempelet observerte jeg flere jentegjenger og kjærestepar som oppsøkte templene sammen. Der var det også vanlig blant de unge å oppsøke de små butikkene som lå utenfor selve tempelet, der de solgte ulike religiøse effekter, etter at de hadde vært inne i tempelet. Det var i disse butikkene at de kjøpte røkelse før de gikk inn i tempelet. Så kom de tilbake dit etter at de hadde vært i tempelet, for å se på – og kanskje kjøpe noen smykker eller amuletter. Flere av mine informanter vektla også sosiale aspekter ved det å delta i 'undervisning i de religiøse skriftene' (*jiangjingke*, 讲经课) ved templene. "Vi kommer hit sammen, vi lærer sammen. Det er fint,"³⁸ sa tre unge jenter til meg ved Guangji-tempelet.

Selv om den første introduksjonen til buddhisme blant mine informanter for det meste kom fra foreldrene, kom det fram at "vedlikeholdet" og engasjementet for religiøs praksis i stor grad kom fra venner og andre jevnaldrende. Igjen viser det seg at den måten religiøs praksis utfolder seg på i dagens samfunn, foregår på en annen måte enn hva kinesiske myndigheter har forutsett. Myndighetene har gjort mye for å regulere religiøs utfoldelse utenfor definerte religiøse steder. I henhold til Dokument 19 blir det understreket at religion og religiøs praksis tilhører den private sfære – ikke det offentlige rom (MacInnis 1989:15). Men blant mine unge informanter, viste det seg at selve tempelet fungerer som en sosial arena.

6.2.3 LITTERATUR OG POPULÆRKULTUR

Svært få av de unge buddhistene jeg snakket med i Beijing og i Xiamen hadde lest sutraer i noen særlig grad. På mine spørsmål om de unge leste sutraer, svarte alle, med unntak av én,

³⁷ Informant X9: Mann 24, Nanputuo, 26.02.09.

³⁸ Informant X13, X14, X15: Kvinner 20, Guangji-tempelet, 10.05.07.

at de ikke hadde lest sutraer selv. I Beijing møtte jeg en informant som sammen med en nonne hadde lest *Hjertesutraen* (*Xinjing*, 心经), men hun innrømmet at det var veldig vanskelig, og uten hjelpen fra nonnen hadde hun nok ikke forstått så mye av teksten. Dette forklarte hun med at budskapet i sutraen var vanskelig å forstå, men også fordi språket brukt i sutraene var vanskelig tilgjengelig. Flere av mine informanter hadde deltatt i ulike former for religiøs undervisning ved templene, der munkes leser og forklarer ulike sutraer, men bare én hadde lest sutraer på egenhånd. Dette stod i kontrast til mine eldre informanter, som for det meste alle hevdet at de selv hadde lest ulike sutraer og hadde sutraer hjemme. Det at man har sutraer hjemme, behøver ikke bety at de leses. Sutraene fungerer i seg selv som materielle objekt for tilbedelse. Innenfor mahayana-buddhismen har det vært en lang tradisjon for å betrakte tekstene som materielle manifestasjoner av Buddhas lære (Jacobsen 2000:158). Religionshistoriker og japanolog Fabio Rambelli skiller mellom *informativ* og *performativ* bruk av buddhistiske tekster. Mens han med den informative bruken refererer til tekstenes mening, knytter han den performative bruken til materielle aspekt ved tekstene (Rambelli 2007:90). Rambelli argumenterer for at tekstene ikke er vesensforskjellig fra relikvier, ikoner og talismaner (Rambelli 2007:90). På denne måten har ikke de buddhistiske tekstene verdi kun på grunn av meningsinnholdet, men også i form av å besitte magisk kraft. Ifølge Rambelli tar tilbedelsen av hellige skrifter fire ulike former: besittelse, lesing, kopiering og forklaring (Rambelli 2007:100). Besittelse av hellige tekster er den primære tilbedelsesformen, videre er det å kopiere sutraer den mest særegne buddhistiske tilbedelsen (Rambelli 2007:101). Særlig ved Guangji-tempelet ble jeg møtt av lekfolk som ga meg kopier av ulike sutraer. Av de som ga meg kopier av sutraene, var det utelukkende folk over tretti, ingen av mine yngre informanter gjorde dette. Flere av mine unge informanter uttrykte imidlertid at det var veldig fint og praktisk å kunne få sutraer av andre lekfolk ved tempelet. I "Bokkult i Buddhismen" viser religionshistoriker Hanna Havnevik hvordan de autoritative tekster i den tibetanske tradisjonen behandles på en særlig respektfull måte: "Buddhistiske tekster plasseres i rituelt rene omgivelser, de tas fram til bestemte tider av bestemte personer som er rituelt forberedt, og håndtering og kopiering av skriftene er ritualiserte handlinger." (Havnevik 2011a, under utgivelse). Dette er trolig også tilfellet blant han-buddhistiske munkes og nonner. Det er også sannsynlig at flere lekbuddhister forholder til de hellige tekstene på en slik måte. Blant dem jeg møtte ved Guangji-tempelet som delte ut religiøse tekster, derimot, opplevde jeg at måten de behandlet tekstene på ikke var like

respektfull som det Havnevik beskriver. Håndskrevne og maskinskrevne manuskripter hadde blitt kopiert opp i mange eksemplarer og stiftet sammen i toppen. De som delte ut disse tekstene bar dem ofte i en veske eller sekk og måten de behandlet tekstene på, minnet ikke om den måten Havnevik beskriver at religiøse tekster blir behandlet i Tibet. Derimot opplevde jeg at de som delte ut de religiøse tekstene var svært opptatt av å distribuere dem, og måten tekstene ble delt ut var ofte med stort engasjement, og et påfølgende 'Amitabha' (*Amituofo*, 阿弥陀佛). Det å kopiere og distribuere religiøse tekster samt å resitere Buddha Amitabhas navn, blir betraktet som en måte å akkumulere fortjenestefulle handlinger. Det var ikke utelukkende sutraer som ble delt ut, også tekster om etikette i tempelet og små bøker om buddhismen i Kina. En gang fikk jeg også en kalender med et bilde av bodhisatvaen Guanyin – jeg gikk sjelden tomhendt hjem fra Guangji-tempelet.

Selv om mine unge informanter ikke hadde mye erfaring med å lese sutraer, kjente de godt til buddhistiske historier og legender. Mange av dem hadde lest tegneserier og romaner, og de hadde sett tv-serier og filmer basert på kjente buddhistiske skikkelser. Jeg kjente i utgangspunktet ikke til de populærkulturelle bøkene og tegneseriene om buddhismen som mine informanter hadde lest. Før jeg fikk kjennskap til dem, stoppet jeg mine spørsmål om religiøs litteratur da mine informanter sa at de ikke leste sutraer, og jeg gikk heller over til andre spørsmål. Det var ikke før mot slutten av mitt feltarbeid at en av mine informanter litt forlegent fortalte meg at nei, hun hadde ikke lest noen sutraer, men hun hadde lest diverse buddhistiske tegneserier basert på sutraer og buddhistisk lære, blant annet *Chan sier* (*Chan shuo*, 禅说) og *Hjertesutraen* (*Xinjing*, 心经).³⁹ Jeg forstod henne slik at hun var forlegen fordi populærlitteratur egentlig ikke var fin nok til å nevnes i sammenhengen med klassisk buddhistisk litteratur og sutraer. Etter dette la jeg alltid til et spørsmål om hvorvidt mine informanter hadde lest annen type buddhistisk litteratur enn sutraer, som for eksempel *Chan sier*.⁴⁰ Selv om mine unge informanter ikke hadde lest klassiske buddhistiske tekster selv, hadde mange av dem fortsatt god kjennskap til klassisk

³⁹ *Chan sier* (*Chan shuo*, 禅说) og *Hjertesutraen* (*Xinjing*, 心经) er del av en serie tegneserier utgitt på 1990-tallet som har som mål å folkeliggjøre kinesiske klassikere. Skaperen av tegneseriene er taiwanesiske Tsai Chih Chung (蔡志忠). Serien omfatter ikke bare buddhistiske tekster, men også daoistiske og konfutsianske tekster som *Boken om veien og dens dyd* (*Daodejing*, 道德经) og *Analektene* (*Lunyu*, 论语). Disse tegneseriene har vært ekstremt populære og det er solgt over 40 millioner eksemplarer (Amazon.com).

⁴⁰ Uheldigvis lærte jeg om denne populærlitteraturen relativt sent i mitt feltarbeid og fikk ikke anledning til å spørre flere enn noen få informanter om dette. Til gjengjeld hadde de alle lest *Chan sier* samt andre romaner om kjente buddhistiske skikkelser.

buddhistisk litteratur. Ji Zhe fant i sin studie fra 1994 at blant en gruppe på 100 studenter i Shanghai med interesse for buddhisme, kunne studentene navngi hele 60 titler på bøker om buddhisme, som de også hadde lest. Av de 60 bøkene var kun seks originale sutraer, og de sutraene var igjen kun nevnt av 20 personer. De fleste av studentene, altså 80 %, hadde dermed utelukkende lest moderne populæroversjoner av buddhistiske tekster (Ji 2006:538).

Eksempelet med populærkultur som tegneserier og filmer er interessant fordi det sier noe om hvordan unge i dag forholder seg til praktiske utfordringer som språklige problemer i klassiske tekster. Og det sier noe om hvilken tilnærming mange unge har til religion – en relativt uformell tilnærming. Dette står i kontrast til vår vestlige, kristenprotestantiske tradisjon der Bibelen står i sentrum som primærkilde til religiøs kunnskap. I kristenprotestantiske øyne kan mine informanter lett bli betraktet som lettvektene og uforpliktete i sin tro, nettopp på grunn av at de søker religiøs kunnskap i tegneserier og annen populær litteratur og ikke oppsøker de originale kildene.⁴¹ Men at tilnærmingen til religion i Kina er annerledes enn hva vi er vant til her i Norge, betyr selvsagt ikke at den er dårligere. Det er også mulig å betrakte det at mine informanter søker kunnskap gjennom populærkultur – som et uttrykk for et inderlig og ærlig forsøk på å virkelig forstå religionens budskap på et nivå som betyr noe for dem. Sutraenes innhold og språk ligger så langt unna deres hverdag og forståelseshorisont at de ikke lenger betyr noe for dem. Det at unge buddhister leser den populærkulturelle religiøse litteraturen snarere enn de klassiske religiøse tekstene, sier også noe om hvordan de unge orienterer seg i møte med religionspolitikken. Mens religiøs litteratur utgitt av de ulike tempel-, moské- og kirkesamfunnene kun er tillatt solgt i de respektive religiøse lokalene, er populærlitteraturen om religiøse temaer ikke pålagt slike restriksjoner. Det vil si at tegneserier som *Chan sier* kan selges fritt i enhver bokhandel og er lett tilgjengelig for folk flest. Sutraer, derimot, er per dags dato kun lovlig å selge i templene⁴² og er også derfor ikke like lett å få tak i. Dette viser

⁴¹ Den kinesiske buddhistiske kanon omtales som *Dazangjing* (大藏经), (Det store skattekammer av tekster). Den mest brukte moderne versjonen er Taisho Shinshu Daizokyo (大正新修大藏经), (Buddhistisk kanon publisert under (den japanske) Taisho-æraen (1912–1926)), publisert i Japan fra 1924-1929. Den består av 55 bind som utgjør 2184 tekster, med et tillegg på 45 bind. Innholdet består av: Oversettelse av a) Agama (tidlig-buddhistiske sutraer) og jataka-fortellingene om Buddhas tidligere liv. b) Vinaya. c) Abidharma. d) Mahayana-sutraer. e) Kommentarer til agama'ene og mahayana-sutraene. f) Tantra. g) Madhyamaka, yogacara og andre śāstra'er. h) Kinesiske kommentarer på sutraene, vinaya og śāstra'ene. i) Kinesiske sekteriske skrifter. j) Historier og biografier. k) Encyklopedier, ordbøker, ikke-buddhistiske doktriner (hindu, manikeiske og nestorianske), og kataloger over ulike kinesiske kanoner (Harvey 1990: 323-324).

⁴² Jeg har observert at enkelte store bokhandlere i Beijing har solgt sutraer i butikkene sine. Dette bekrefter trolig bare at håndhevingen av lover og regler er ulike fra sted til sted.

at myndighetens forsøk på å begrense tilgangen på religiøs litteratur faktisk ikke rammer unge buddhister så hardt, ettersom de i stor grad leser annen litteratur som ikke omfattes av religionslovgivningen.

6.2.4 MOTER OG TRENDER

En formiddag ved Guangji-tempelet møtte jeg tre jenter inne i en av butikkene som selger religiøse effekter, rett utenfor tempelet. De stod lenge og så på ulike bønnearmbånd, buddhistiske rosenkranser. Slike armbånd brukes som hjelpemiddel til å telle mantraer under meditasjon, og som en generell hjelp til konsentrasjon rundt religiøse spørsmål – på kinesisk omtalt som “*shuzhu*” (数珠) og “*nianzhu*” (念珠), henholdsvis ‘telleperle’ og ‘resiteringsperle’.⁴³ Armbåndene jentene så på, hadde ulike inskripsjoner. Noen bar Buddhas navn, andre ulike mantraer. De forskjellige armbåndene var laget av ulike materialer, noen av ulike typer stein som jade og tigerøyne andre av ulike sorter tre som for eksempel sandeltre. I tillegg til å fungere som hjelpemiddel til å telle mantraer og til å holde konsentrasjonen rundt religiøse spørsmål, fungerer også disse rosenkransene som talismaner som skal beskytte mot farer og ulykker og bringe forskjellig form for lykke. Damen i butikken forklarte i detalj for jentene hva de ulike armbåndene beskyttet mot og hva slags form for lykke de kunne bringe. De tre jentene kjøpte hvert sitt armbånd. Alle tre kjøpte det samme. Rosenkransen de kjøpte skulle hjelpe dem til å holde konsentrasjon på Buddha Amitabha og beskytte dem mot forstyrrende elementer. Ved å holde konsentrasjonen rettet mot Buddha Amitabha, kunne rosenkransen hjelpe dem i studiene og til å forbedre eksamensresultatene deres, forklarte jentene meg etterpå. Mine informanter var helt tydelige på at det de ønsket med disse rosenkransene var både hjelp til konsentrasjon rundt religiøse spørsmål og helt konkret hjelp i studiehverdagen. I tillegg til dette, brukes også rosenkransene som pynt.⁴⁴ “*Det er veldig pent,*”⁴⁵ sa en av jentene og viste meg armbåndet sitt. Det var første gang hun kjøpte religiøse effekter til seg selv. Venninnene hennes hadde kjøpt både kjeder og pynt til mobiltelefonen fra før av. Jeg spurte dem om det var vanlig

⁴³ Tradisjonelle buddhistiske rosenkranser består av 108 perler og er derfor relativt lange. De kan bæres rundt halsen, men som oftest surret rundt håndleddet som et armbånd. Rosenkransene disse jentene så på, derimot, bestod av færre perler og var små armbånd. Når disse armbåndene brukes til å telle mantraer må man telle flere runder for å komme opp i samme antall som i en 108-perlers rosenkrans.

⁴⁴ Det er for så vidt ikke nytt at buddhistiske rosenkranser i Kina brukes som pynt og ikke utelukkende til religiøse formål. John Kieschnick, viser i sin analyse av “*Dream of the Red Chamber*” at rosenkransers funksjon i de siste århundrene under keisertiden i Kina, i noen kretser hadde endret seg i forhold til den opprinnelige buddhistiske bruken (Kieschnick 2003:116).

⁴⁵ Informant X1: kvinne 20, Guangji-tempelet, 10.05.07.

blant vennene deres å bruke slike buddhistiske smykker. *"Ikke alle har det. Noen mener at religion bare er overtro, men jeg kjenner ganske mange som har slike,"*⁴⁶ sa en av jentene. En annen fulgte opp med: *"Nesten alle på sovesalen min har sånne. Jeg tror ikke de er så ofte i tempelet, men de liker å ha disse."*⁴⁷ Det ble aldri helt klart for meg om hun mente at jentene på sovesalen likte disse smykkene fordi de var moderne, eller om hun mente at de likte å ha dem fordi de bringer lykke. Da jeg spurte jentene om noen av de mediterte, kvitterte alle tre med et kontant *"nei"*. Hvorfor kjøper dere disse da, spurte jeg videre? *"De hjelper oss å fokusere på buddhistisk lære,"*⁴⁸ svarte en av jentene. De andre så på henne, før de så på meg og nikket samtykkende. Hvorfor valgte dere det samme armbåndet, alle tre, spurte jeg? *"Fordi dette armbåndet er veldig bra for oss, det vil hjelpe oss. Og så er de veldig fine,"* var svaret.

De to guttene og jentene jeg møtte i fjellskråningen bak Nanputuo-tempelet i Xiamen hadde også slike armbånd. *"Ja, vi har det alle sammen,"*⁴⁹ sa de. Alle fire strakte entusiastisk ut armene for å vise meg håndleddene sine med bønnearmbånd på. På spørsmål om hvem som hadde kjøpt smykkene til dem, svarte de at de kjøpte dem selv. *"De er ikke så veldig dyre."* Mediterer dere, da? spurte jeg dem. *"Nei,"* svarte de, *"det er det bare munk og nonner som gjør."* Det var ingen av mine informanter, unge eller gamle, som sa at de mediterte. Men så godt som alle de unge hadde slike armbånd, både i Beijing og i Xiamen. Av hva jeg kunne observere, var disse armbåndene mer utbredt blant unge enn de litt eldre lekfolkene som kom til templene. I tillegg til å fungere som en religiøs rekvisitt, om enn ikke til hjelp under meditasjon, fikk jeg et klart inntrykk av at disse armbåndene også var gjenstand for moter og trender.

Rosenkransene mine unge informanter hadde, var identitetsskapende for de som bar dem. De signaliserer både ovenfor en selv og omverdenen hvilken religiøs tilhørighet man har. Alle materielle religiøse effekter, enten det er hus-altre, rosenkranser, amuletter, relikvier, bilder, sutraer, kopier av sutraer, registreringsdokumenter, kvittering på donasjoner, postkort eller suvenirer – spiller en rolle når det gjelder hvordan buddhister

⁴⁶ Informant X14: Kvinne 20, Guangji-tempelet, 10.05.07.

⁴⁷ Informant X15: Kvinne 20, Guangji-tempelet, 10.05.07.

⁴⁸ Informant X10: Mann 24, Nanputuo 26.02.09.

⁴⁹ Informant X9: Mann 24, Nanputuo 26.02.09.

Informant X10: Mann 24, Nanputuo 26.02.09.

Informant X11: Kvinne 24, Nanputuo 26.02.09.

Informant X12: Kvinne 23, Nanputuo 26.02.09.

definerer sin identitet argumenterer Rambelli (Rambelli 2007:1). "Being a Buddhist in contemporary Japan is often signified by the possession of some tokens of Buddhism," argumenterer han videre (Rambelli 2007:2). Det kan det se ut til at dette også er overførbart til kinesiske forhold. Videre signaliserte disse rosenkransene også en viss grad av sosial tilhørighet til venninner og kammerater. Det at de tre venninnene som kjøpte rosenkranser gikk til butikken sammen, og alle tre kjøpte det samme armbåndet, viser et sosialt aspekt i bruken av religiøse effekter. De to guttene og de to jentene jeg møtte i åssiden bak Nanputuo som så entusiastisk viste meg sine armbånd, understreket også dette sosiale aspektet. Armbåndene var noe helt fysisk som viste at de hadde noe til felles. Etter at det religiøse liv igjen har kommet på bena etter Kulturrevolusjonen, da folk kun kunne være "religiøse i sine hjerter," som butikkeieren i Xiamen fortalte meg, er det å vise sin religiøse og sosiale tilhørighet muligens enda viktigere enn tidligere. Det å bære armbåndene til daglig var ikke noe de hadde sett foreldrene sine gjøre. Mitt inntrykk var at rosenkransene ikke var noe mine unge informanter bare hadde på seg, det var et helt bevisst valg. Mine informanter ville faktisk *vise* at de er religiøse. Særlig de unge buddhistene jeg snakket med, var opptatt av å bruke sin religion og religiøse effekter i oppbyggingen av eget "image" og identitet. Armbåndene er lett synlige, og mine unge informanter viser frem sin identitet, til forskjell fra sine foreldre. De unge viser at de faktisk kan *velge*. For mine unge informanter var ikke religion noe som lenger bare behøvde å "ligge i hjertet," de ville vise sine holdninger frem så alle kunne se.

Det kan se ut som om store deler av revitaliseringen av buddhismen blant unge kinesere som vi har vært vitne til de senere årene, i stor grad har skjedd utenfor myndighetenes rekkevidde av kontroll, til tross for at myndighetene som vi har sett i kapittel 4, har gjort mye for å kontrollere religionsutøvelse i landet. Ungdommen har funnet andre strategier og andre kanaler enn de myndighetene har forutsett og selv har kontroll over. Her ser vi at selve overføringen og opprettholdelsen av engasjement for unge buddhister i Kina i dag tar form av det Abu-Lughod beskrev som "unlikely forms of resistance" (Abu-Lughod 1990:41). Ji Zhe hevder at denne oppblomstringen av religiøsitet blant unge kinesere har skjedd nettopp på grunn av myndighetenes strenge kontroll over religiøse institusjoner, og ikke på tross av den: "The strict state control of the religious institutions contributes ironically to the thriving growth of the individual, non-institutional and sectarian forms of the religiosity among the youth in contemporary China." (Ji 2006:535). Så selv om

muligheten til religionsfrihet i første omgang ble gitt av myndighetene, ved at de løsnet grepet på statlig kontroll, og på denne måten tillot en “kontrollert individualisering”, slik Yan hevder, så ser vi i dag at måten religion sprer seg på tar andre veier enn det myndighetene har sett for seg. Dette er alle kanaler som i ulik grad faller utenfor rekkeviddene av hva de kinesiske myndighetene kontrollerer – foreldre, venner, populærlitteratur og moter. Utviklingen har altså skjedd på initiativ fra folket selv – nedenfra-og-opp, og ikke ovenfra-og-ned, slik Yan Yunxiang hevder.

6.3 INDIVIDUALISERT BUDDHISME

I lys av Yan Yunxiang og Ulrich Beck og Elisabeth Beck-Gernsheims teorier om individualiseringsprosesser i dagens Kina, ønsker jeg her å vise hvordan selve praktiseringen blant lekbuddhister også til en viss grad er blitt individualisert. De kinesiske myndighetene har aktivt plassert religion innen den private, individuelle sfære. I Dokument 19 står det: “The crux of the policy of freedom of religious belief is to make the question of religious belief a private matter, one of individual free choice for citizens” (MacInnis 1989:15). Selve praktiseringen av buddhisme i Kina er av en mer individuell karakter enn hva den er i andre buddhistiske land som Thailand, Burma og Sri Lanka, der theravada-buddhismen praktiseres. I disse landene er det en større grad av symbiose mellom munk og lekfolk, i den forstand at munk får mat og annen materiell støtte fra lekfolket, mens lekfolket på sin side ønsker seg tilgang til munkenes undervisning og rituelle tjenester. I den tibetanske buddhismen er det vanlig at lekfolk gir donasjoner til munkene og klostrene, og i Tibet har det også vært vanlig at fattige munk, nonner og asketer i perioder gikk almisserunder (tib. *bsod snyoms*, ‘almisse’).⁵⁰ I han-buddhismen, derimot, har det ikke vært noen tradisjon for at munk og nonner går på almisserunder og samler inn mat (Welch 1967:207). Det er ikke uvanlig med økonomiske donasjoner blant lekbuddhister i Kina, men som Yang Fenggang og Wei Dedong argumenterer, er disse donasjonene ofte både små og sporadiske (Yang og Wei 2005:65). Derfor er de buddhistiske templene ofte mer avhengige av få rike og generøse givere, enn at et stort antall vanlige lekfolk oppsøker tempelet (Yang og Wei 2005:65). Videre er det også

⁵⁰ Eksempler er asketer som Thulshig Rinpoche (1862-1922) og den kvinnelige lamaen Jetsun Lochen Rinpoche (1865-1951). Også nonner ved Shugseb nonnekloster i Tibet gikk almisserunder (samtale med Havnevik, mars 2011). Nyere forskning viser også at kontakten mellom klostre og lekfolk i Tibet er tettere enn hva enkelte forskere, som for eksempel antropologen Sherry Ortner (1978) tidligere har hevdet. (Se for eksempel Mills 2003).

vanlig med små bokser plassert inne i templene, foran alterene – der lekbuddhister kan donere penger, uten å komme i kontakt med munkene eller nonnene. Det buddhistiske lekfolket i Kina er på denne måten mer overlatt til seg selv i sin religionsutøvelse enn hva som er vanlig i land der theravada-buddhismen er utbredt. Fra mine informanter fikk jeg et klart inntrykk av at de assosierte seg mer med andre lekbuddhister enn med munkene. Selv om alle viste stor respekt for munkevesenet, opplevde jeg likevel at distansen mellom lekfolk og munk er stor. Flere av mine informanter oppga at de svært sjelden hadde direkte kontakt med munk. De få gangene de hadde hatt direkte kontakt med en munk eller nonne, hadde vært i forbindelse med ritualer de hadde betalt munk for å utføre, som i forbindelse med begravelse eller buddhistisk undervisning i regi av templene. Alle informanter som jeg traff inne i templene hadde deltatt på slik undervisning, men det var stor variasjon i hvor ofte mine informanter var med. På Guangji-tempelet arrangeres det jevnlig undervisning i de religiøse skriftene i regi av tempelets munk. Flere av mine informanter ga imidlertid uttrykk for at de syns det var vanskelig å forstå hva munkene mente, og at sutraene var vanskelig tilgjengelige. I tillegg fortalte flere informanter meg at de følte at undervisningen ikke alltid var så relevant i deres liv. Likefullt oppgav alle som hadde deltatt på slik undervisning at de var glade for at de hadde gjort det og at de med stor sannsynlighet ville delta igjen. Bare det å høre på resitering av sutraer og å være i tempelet, blir betraktet som en måte å akkumulere religiøs fortjeneste. Flere av mine informanter ga uttrykk for at de var fornøyd med å kunne akkumulere gode handlinger, selv om ikke alle fikk så stor utbytte av selve undervisningen. Videre var det flere av mine informanter som trakk frem de sosiale aspektene ved undervisningen, slik jeg beskrev i avsnittet “Venner – Bruk av tempelet som en sosial arena” s. 80.

Gareth Fisher beskriver i “Religion as repertoire” hvordan det blir stadig vanligere at lekpredikanter forkynner og underviser i det ytre gårdsrommet ved Guangji-tempelet. Disse lekpredikantene og deres studiegrupper er i seg selv et vitne om forskjellsbehandlingen av de ulike religionene i Kina i dag – ikke-registrerte religiøse studiegrupper og lekpredikanter som opererer uavhengig av tibetansk-buddhistiske templer, kirker eller moskeer blir ikke tillatt og slått hardt ned på. Når lekbuddhister kommer til tempelet for å søke råd og veiledning hos munkene, ender de imidlertid ofte opp med å henvende seg til lekpredikanter i stedet, hevder Fisher. Lekpredikantene er mer tilgjengelige, og som med-lekbuddhister, har de større mulighet til å relatere til utfordringer i lekbuddhisters dagligliv, argumenterer han

(Fisher 2010c:12). Ingen av mine informanter oppga at de hadde deltatt på undervisning hos lekpredikanter eller oppsøkt lekpredikanter for å få råd. Jeg var derimot ved flere anledninger vitne til grupper av lekfolk som var i ivrig samtaler i det ytre gårdsrommet av tempelet. Jeg snakket ikke med deltakerne i disse gruppene selv, men kan bare anta at dette var gruppene Fisher omtaler i sine studier (Fisher 2010b, c, d og 2011). Det at lekbuddhistene i liten grad forholder seg til munk og nonne og den institusjonaliserte formen av buddhismen som myndighetene, gjennom SARA og Det kinesiske buddhistiske forbundet, utøver en stor grad av kontroll over, viser at det politiske og rettslige rammeverket myndighetene har lagt for religion i mindre grad treffer lekbuddhistene og deres religionsutøvelse. Mye av religionsutøvelsen blant lekbuddhistene skjer utenfor de rammene myndighetene så strengt regulerer.

6.4 TRE ORIENTERINGER INNEN BUDDHISMEN

Munk og nonne og lekfolk har ofte ulike mål innen buddhismen. Likevel er en dikotomisk inndeling i en 'lærd tradisjon' og en 'folketradisjon' en forenkling som ikke fanger opp kompleksiteten og det religiøse mangfoldet vi finner i buddhistiske samfunn (Havnevik 2011a, under utgivelse). Antropologen Melford Spiro identifiserer tre orienteringer innen buddhismen: 1. den *nibbaniske*, rettet mot endelig oppvåkning og frigjøring fra vår forgjengelige tilværelse, 2. den *kammatiske*, orientert mot å øke religiøs fortjeneste og håp om en god gjenfødelse i det neste liv og 3. den *apotropaiske* orienteringen som retter seg mot å oppnå verdslig tilfredsstillelse og beskyttelse mot farer og ulykker i dette livet gjennom utførelse av magi og ritualer (Spiro 1970:12). Det kan blant annet innebære rituell resitering eller å bære amuletter eller andre religiøse effekter. Spiros modell ble i utgangspunktet utviklet for å analysere theravada-buddhismen, men den kan også være nyttig å overføre på mahayana-buddhismen, som i Kina. Begrepene 'nirvanisk', 'karmatisk' og 'apotropaisk' buddhisme er analytiske kategorier som kan være hjelpsomme verktøy for å forstå de ulike formene praktisert buddhisme kan ta. Overgangen mellom de ulike nivåene er imidlertid flytende. Innen buddhiststudier har det vært tradisjon for å vektlegge studier av de normative tekstene og av munkevesenet, og deres normative aktiviteter. I liten grad har den faktiske praktiseringen blant lekfolk blitt satt under lupen. Utførelse av magi og ritualer for å oppnå verdslig tilfredsstillelse blant lekbuddhister, og også blant religiøse spesialister har derimot lang tradisjon innen buddhismen. Havnevik argumenterer i "Drapchilhamo: The

Construction of a Fortune Cult in Lhasa” for at denne formen for religiøs praksis er “part of Buddhist worship everywhere and as old as Buddhism itself.” (Havnevik 2011b, under utgivelse).

Apotropaiske aspekter ved religionsutøvelsen blant mine informanter var ikke vanskelig å få øye på. I tillegg til de buddhistiske rosenkransene som jeg beskrev i avsnittet “Moter og trender” (6.2.4), bar mange av mine informanter ulike former for lykkebringende og beskyttende amuletter. Disse amulettene tjente ingen funksjon i ritualer utført i templene, men var likefullt del av flere av mine informanters religiøse hverdag. En kvinne ved Guangji-tempelet⁵¹ som bar en slik amulett rundt halsen for helsebringende effekt, presiserte at det var veldig viktig at amuletten lå helt inntil huden for at den skulle ha en effekt. Hun forklarte meg at amuletten til stadighet smatt ut av genseren og at hun måtte være påpasselig med å putte den tilbake igjen, slik at amuletten kunne ligge helt inntil huden og tjene sin funksjon. Bare fra butikkene utenfor templene som solgte religiøse effekter å dømme, var slike beskyttende og lykkebringende religiøse gjenstander svært populære. Det å ofre penger, mat og gjenstander til forfedre er en utbredt praksis i Kina. Denne typen ritualer faller også inn under kategorien apotropaisk praksis. Riktignok blir forfedrekult vanligvis ikke forbundet med buddhisme. Etter at buddhismen kom til Kina fra India tok buddhismen imidlertid opp en rekke lokale kinesiske elementer, blant annet konfutsianske konsepter om filial lydighet, forfedrekult og begravelseritualer som ikke var del av en indisk tradisjon (Demiéville 1986:850). Alle mine informanter oppga at de brant papirpenger til sine forfedre. På helligdager som bursdagen til bodhisattvaen Guanyin er det betraktet som svært gunstig å ofre papirpenger til sine forfedre.

I tillegg til konfutsianske elementer ble også en rekke daoistiske elementer flettet inn i de tidlige buddhistiske tekstene skrevet i Kina. Buddhismeforskeren Paul Demiéville, argumenterer for at daoistiske forestillinger om evig liv delvis forklarer populariteten av tro på Buddha Amitabha og den kommende Buddha Maitreyas (*Milefo*, 弥勒佛) paradiset blant kinesiske buddhister (Demiéville 1986:850). Det å påkalle Buddha Amitabhas navn er en del av både en nirvanisk og karmisk praktisering innen Rene land-buddhismen. “Hvis dere ikke makter å meditere over Buddha, så fremsi navnet til Amitabha” er det skrevet i en av sutraene (Jacobsen og Thelle 1999:297). Påkallelsen fungerer som et mantra som samler sinnet i takknemlig hengivelse til Amithabha og er også betraktet som en fortjenestefull

⁵¹ Informant X16: Kvinne 43, Guangji-tempelet, 24.05.07.

handling som akkumulerer gode handlinger. Det er lett å utføre og kan gjentas utallige ganger (Jaobsen og Thelle 1999:297). Resitasjon av Buddha Amitabhas navn blir imidlertid også brukt som en beskyttende magisk formel mot ulykker og onde makter og er således også del av en apotropaisk praktisering av buddhismen. Likeledes betraktes også sutraer som gjenstander utstyrt med magiske krefter og beskyttende kraft og ikke utelukkende som bærere av hermeneutisk mening (Rambelli 2007:103). Tilbedelse av de hellige skriftene tar derfor form av alle de tre aspektene Spiro identifiserer innen buddhismen: som et apotropaisk, ondtafvergende aspekt, et karmisk aspekt – i form av at det å tilbe tekstene akkumulerer gode handlinger, samt det nirvaniske aspektet – som et effektivt middel til oppvåkning (Rambelli 2007:104).

6.4.1 TRO OG OVERTRO INNEN LEKBUDDHISMEN

De apotropaiske aspektene ved buddhismen blir ofte, men uriktig, referert til som “overtro,” hevder Rambelli (Rambelli 2007:5). De kinesiske myndighetene har, som jeg viste i kapittel 4, trukket et klart skille mellom tro og ‘overtro’ (*mixin*, 迷信), eller, mer presist, ‘føydal overtro’ (*fengjianmixin*, 封建迷信). Riktignok presiseres det i sluttkommunikeet fra Det tredje plenum av Det kinesiske kommunistpartis ellefte Sentralkomite fra 1978 at all religion er overtro, men at ikke all overtro er religion – “for instance, various feudal superstitions are not religion.” (MacInnis 1989:32). De formene for overtro som ikke er religion, blir omtalt som ‘føydal overtro’ og må bli hardt slått ned på, ifølge kommunikeet. Overtro, i følge kommunikeet omfatter: “activities conducted by shamans, and sorcerers, such as magic medicine, magic water, divination, fortune telling, avoiding disasters, praying for rain, praying for pregnancy, exorcising demons, telling fortunes by physiognomy, locating house or tomb sites by geomancy, and so forth. These are all absurd and ridiculous.” (MacInnis 1989:34). Ritualer som å brenne papirpenger til sine forfedre kan lett falle innunder myndighetenes definisjon av overtro. Når de apotropaiske aspektene av buddhistisk religionsutøvelse blir knyttet til overtro, kan vi også se at praktiseringen faller inn under kategorien av det sorte eller grå markedet av buddhismen – henholdsvis det ulovlige markedet og det religiøse markedet med uklar rettslig status, slik jeg skisserte i kapittel 5. Derfor forbyr mange templer slik “åpenbar” overtroisk praksis innenfor templene (Ashiwa og Wank 2006:353). Derimot er det bare ved Nanputuo flere eksempler på at tempelet selv har lagt til rette for eller arrangert alternative måter å gjennomføre slike ritualer på – enten ved

at munkene ved tempelet tar i mot papirpenger og brenner dem for lekfolk, eller at tempelet har lagt til rette for at folk kan ofre papirpenger utenfor tempelet (Ashiwa og Wank 2006:353). På denne måten tilfredsstilles de lokale myndighetene ved at overtroiske ritualer ikke finner sted i tempelet, samtidig som tempelet også tilfredsstiller lekbuddhistenes etterspørsel etter slike tjenester. Slike forhandlinger og kompromisser mellom de lokale myndighetene, tempelet og lekfolk danner grunnlag for et grått marked for buddhistisk praksis – der myndighetene ser gjennom fingrene på hvordan lekbuddhistene utøver sin religion, så lenge de ikke gjør det inne i tempelet. Ved andre, mindre templer, er det derimot mer utbredt med ritualer for å overføre god karma til forfedre eller be om suksess på en eksamen eller i jobbsammenheng (Ashiwa 2009:67).

6.5 FOLKS RETORIKK VS. DEN POLITISKE SITUASJONEN

Noe jeg opplevde som slående i mine intervjuer, var strategien mange av mine informanter valgte når de snakket om religion. Jeg opplevde at flere av dem benyttet seg av et vokabular som bar preg av den skeptiske holdningen kinesiske myndigheter har hatt overfor religion. Eksempelvis var det flere som selv tok opp temaet overtro. Etter intervjuer der informantene uoppfordret problematiserte forholdet mellom tro og overtro, oppfattet jeg det etter hvert slik at mine informanter forventet at jeg skulle ta opp temaet, og ønsket heller selv å komme meg i forkjøpet. Til tross for at det var informantene selv som tok opp temaet, oppfattet jeg likevel enkelte av dem som defensive i sin tilnærming til problemstillingen. De gangene jeg tok opp temaet om å brenne papirpenger for eksempel, var det flere som raskt la til at *“Egentlig er det er jo bare overtro!”*⁵² Når jeg så spurte dem om hvorfor de da gjorde det, fikk jeg sjeldent et mer utfyllende svar enn en grimase og heving av skuldrene og blikk som ble slått ned. Jeg fikk et klart inntrykk av at denne typen praksis ikke var helt “stueren” eller høyverdig. Andre informanter, derimot, var mer offensive i sin tilnærming til problemstillingen. *“Buddhisme er ikke overtro!”*⁵³ sa eieren av en butikk som selger religiøse effekter i Xiamen uoppfordret til meg. *“Folk ber og bærer disse,”* sa han og pekte på en amulett, *“men det er ikke bare for å hjelpe seg selv – det er for å hjelpe seg selv til å hjelpe andre.”* Dette forklarte han meg mens vi satt og drakk te i butikken hans. En tredje informant poengterte at selv om amulettene ikke har noen funksjon i ritualer utført ved tempelet, har

⁵² Informant X17: Mann 28, Nanputuo, 26.02.09.

Informant X18: Kvinne 30, Nanputuo, 26.02.09.

⁵³ Informant X6: Mann 53, eier av butikk som selger religiøse effekter, Xiamen, 27.02.09.

de en funksjon i dagliglivet: *“Den minner meg på Buddha og å hjelpe andre. Om du bærer en slik og samtidig gjør gode gjerninger og fortjenestefulle handlinger, så er disse virkningsfulle. Det hjelper ikke bare å gå med en amulett rundt halsen og vente at alt skal bli bra, det går ikke!”*.⁵⁴

Informantene selv ga klart uttrykk for skillet mellom apotropaiske og karmiske aspekter ved egen religiøs praksis – ikke fordi jeg opplevde det som at de selv var så interessert i dette skillet, men kanskje heller fordi dette er et skille myndighetene har vært opptatt av. På denne måten opplevde jeg at flere av mine informanter vekslet mellom å gi uttrykk for at religion er svært politisert tema på den ene siden, og på den andre siden, at politikk ikke var noe som hadde noe med deres virkelighet å gjøre. For samtidig som informantene skjelnet mellom det å beskytte seg mot farer i dagliglivet og det å forbedre sin gjenfødelse, opplevde jeg likevel at det var to sider av samme sak for mine informanter. Skillet mine informanter gjorde mellom “karmisk” og “apotropaisk” religiøs praksis ble ytterligere forsterket gjennom mine informanternes retorikk og språkbruk. Flere ganger i løpet av mitt feltarbeid opplevde jeg at informantene aktivt benyttet seg av politiske slagord. Utsagn som *“Religion er godt for samfunnet”*⁵⁵, *“religion bidrar til å bygge et harmonisk samfunn”*⁵⁶ eller *“religion gjør folk fredfulle,”*⁵⁷ var typisk for det flere av mine informanter fortalte meg. En informant svarte slik på spørsmål om religionsfrihet i dag, kontra for 30 år siden: *“Nå som Kina er åpent, er det ikke vanskelig å være religiøs lenger.”*⁵⁸ Generelt i Kina har Kulturrevolusjonen blitt brukt som parameter for hvordan ting er i dag. Og ikke særlig overraskende er det meste bedre i dag, også forholdene for religionsutøvelse. Jeg fikk et klart inntrykk av at mine informanter var godt kjent med myndighetenes innvendinger mot religion, men også klar over de aspektene ved religion myndighetene betrakter som positive. Jeg opplevde at mine informanter ofte ordla seg ut i fra denne politiske konteksten og aktivt vektla en politisk korrekt retorikk – tilsvarende det røde markedet innen buddhismen – de aspektene myndighetene ser kan tjene en positiv funksjon i samfunnet. På denne måten legitimerte de sin egen religiøse praksis. Samtidig oppga alle mine informanter at de også var

⁵⁴ Informant X19: Mann 27, Guangji-tempelet, 12.04.07.

⁵⁵ Informant X6: Mann 53, butikkeier, Xiamen, 27.02.09, informant X16: Kvinne 43, Guangji-tempelet, 24.05.07, informant X19: Mann 27, Guangji-tempelet, 24.05.07.

⁵⁶ Informant X6: Mann 53, butikkeier i Xiamen, 27.02.09, informant X20: Kvinne 23, Nanputuo, 26.02.09, informant X21: Kvinne 38, Guangji-tempelet, 04.06.07.

⁵⁷ Informant X4: Ung kvinnelig student, Nanputuo, 27.02.09.

⁵⁸ Informant X6: Mann 53, butikkeier, Xiamen, 27.02.09.

opptatt av ulike apotropaiske ritualer – som av myndighetene blir betraktet som overtro. På denne måten ser vi at mine informanter dermed veksler mellom å gå inn og ut av det røde, sorte og grå markedet innen den kinesiske buddhismen.

6.6 DELKONKLUSJON

Han-buddhismen er ikke en statisk størrelse, livløs og uten “krydder”. I tillegg til forskjellsbehandling av de ulike anerkjente religionene i Kina, som Yang selv tar høyde for, ser vi også her at de buddhistiske aktørene beveger seg mellom rammene Yang definerer som det røde, sorte og grå markedet. Lekkuddhistene, har vi sett, finner kreative løsninger for å praktisere sin religion, og retter seg ikke bestandig etter de regler og forskriftene myndighetene presenterer. Til forskjell fra de fleste andre anerkjente religioner, slår imidlertid myndighetene i liten grad ned på slik praksis. Årsaken til dette er trolig, som jeg har pekt på tidligere, at myndighetene har et positivt syn på buddhismen og derfor tillater en større grad av religionsfrihet for denne gruppen. Eksempelene vist i dette kapittelet har vist hvordan oppblomstringen av han-buddhismen har skjedd utenfor myndighetenes rekkevidde av kontroll. Individualiseringsprosessen av det kinesiske samfunn har trolig vært utslagsgivende for dette i form av at relasjonene i tidligere altomfattende kategorier som familien har endret seg dramatisk. Fortsatt, har vi sett, skjer store deler av overføringen av religiøs tradisjon og kunnskap innad i familien, men vi har imidlertid også sett at særlig unge lekbuddhister i tillegg orienterer seg i nye selvvalgte kollektiver. Venner og andre jevnaldrende spiller en sentral rolle i forhold til religiøst engasjement og praktisering blant unge lekbuddhister. Det religiøse engasjementet er del av selve sosialiseringen blant de unge buddhistene, og reflekteres blant annet i bruk av templene og av religiøse effekter. Når det gjelder overføring av religiøs tradisjon, kilder til opprettholdelse av engasjement for religion og selve religionsutøvelsen i templene, har jeg vist at lekbuddhistene i liten grad blir truffet av det regelverket myndighetene har lagt for å regulere religiøs aktivitet. Videre har jeg også vist hvordan lekbuddhistene selv aktivt benytter seg av myndighetenes egen retorikk og de aspektene ved han-buddhismen som myndighetene betrakter som positive, i møte med myndighetene selv.

KAPITTEL 7. AVSLUTTENDE KOMMENTARER OG KONKLUSJON

Formålet med denne studien har vært å undersøke det komplekse bildet av religionsfrihet og vilkårene for revitalisering av han-buddhismen blant lekbuddhister i Kina i dag. Til tross for rapporter om frihetsberøvelse og brudd på menneskerettigheter for folk som praktiserer religion i deler av landet, eksempelvis tibetanske buddhister, muslimer i Xinjiang og Falungong-tilhengere, er det ikke slik at muligheten til å praktisere religion er like vanskelig for alle. På tross av en grunnlovsfestet rett til religionsfrihet i landet, håndheves ikke dette lovverket likt mellom de ulike anerkjente religionene i landet. Fokuset i min oppgave har ligget på hvordan lekbuddhister manøvrerer innenfor de politiske rammene myndighetene har satt, og hvordan håndhevingen av dette rammeverket stadig går i favør av han-buddhismen. Oppgavens problemstilling er: *Hvilke muligheter og begrensninger gir det politiske rammeverket for praktisering av han-buddhisme i Kina i dag?* Arbeidsspørsmål som har ligget til grunn for problemstillingen min har fokusert på bakenforliggende dynamikker for oppblomstringen av han-buddhismen, og hvorvidt denne oppblomstringen er et resultat av at myndighetene har lagt til rette for en slik utvikling. Snakker vi om en ovenfra-og-ned prosess, eller er det slik at buddhistene selv har presset frem en slik utvikling, en nedenfra-og-opp prosess? Og, hvordan reflekteres den økende individualiseringen i Kina i religionsutøvelsen blant lekbuddhister? Med lekbuddhister har jeg her referert til folk som selv definerer seg som buddhister og som aktivt deltar i buddhistiske ritualer.

Både begrensningene og muligheter for praktisering av han-buddhismen har vi i denne oppgaven sett er mangfoldige. Yang Fenggang argumenterer for at den strenge reguleringen av det religiøse markedet i Kina ikke har ført til en nedgang i religiøs praksis, men snarere til et mer komplekst tredelt marked der, foruten et lovlig og ulovlig marked, også et grått marked for religionsutøvelse har oppstått. Mens Yang legger denne markedsteorien til grunn for all form for religionsutøvelse i Kina, har jeg i denne oppgaven benyttet meg av Yangs modell for å belyse vitaliteteten innen én religion – han-buddhismen. Jeg har sett på Beatrice Leung sin påstand om at all form for offisielt anerkjent religionsutøvelse er blitt temmet av myndighetene, og har vist at en slik påstand ikke stemmer med mine egne funn fra feltarbeidet utført ved Nanputuo og Guangji-tempelet. Mitt empiriske materiale fra de to templene er begrenset og jeg må være varsom med å generalisere. Like fullt mener jeg at mitt bidrag er viktig fordi det viser hvordan situasjonen

er for noen, og at analysen kan være med på å gi en pekepinn på hvordan dagens religionsutøvelse utspiller seg for en rekke buddhistiske aktører. Videre mener jeg at mitt bidrag er relevant fordi jeg belyser et tema som det ikke er gjort mye forskning på. For å få sikrere data om hvordan lekbuddhister praktiserer sin religion i Kina, kunne det være interessant å forske videre på dette temaet med et større empirisk materiale i fremtiden.

Jeg har i denne oppgaven vist at selv om lekfolk generelt ikke har et stort spillerom når det gjelder religion i Kina, finnes det i dag likevel lommer der vi kan se mønstre av motstand og alternative strategier for praktisering av religion som omgår den offisielle kinesiske religionspolitikken. Motstanden mot det politiske og rettslige rammeverket blant lekbuddhister tar ikke form av store protester og demonstrasjoner, men snarere som en subtil undergraving av myndighetenes autoritet. Lekbuddhistene finner ulike kreative løsninger på de begrensningene rammeverket gir: En strategi er å *tøye grensene* for hva det formelle politiske og rettslige rammeverket tillater, slik vi så med lekbuddhistene som oppsøkte museumstempler og “ofret” røkelse der. En annen strategi er å *omgå* det eksisterende regelverket, slik vi så særlig unge lekbuddhister gjorde. Deres religionsutøvelse faller ofte utenfor den institusjonelle rekkevidden av kontroll myndighetene har. Unge lekbuddhister rammes derfor ikke særlig hardt av det politiske og rettslige rammeverket rundt religion. Som et resultat av en individualiseringsprosess av det kinesiske samfunn, ser vi at særlig unge lekbuddhister i dag engasjerer seg sterkt i nye og selvvalgte sosiale institusjoner. Venner og jevnaldrende spiller en sentral rolle. Religionen er ikke bare grunnlaget for sosial relasjoner, men også et hjelpemiddel til å danne og styrke vennskap. En tredje strategi lekbuddhistene benytter seg av er å ta i bruk samme retorikk som myndighetene benytter seg av når det kommer til religion, og å aktivt vektlegge de samme aspektene som myndighetene anerkjenner som positive når det kommer til religion. Utsagn fra mine informanter som: *“Religion er godt for samfunnet”*, *“Buddhismen bidrar til å bygge et harmonisk samfunn”* og *“Religion gjør folk fredfulle og harmoniske,”* er eksempler på dette. Det kan tilsynelatende se ut som at buddhistene snakker myndighetene etter munnen og kun representerer en livløs religion, slik Leung har hevdet. Mitt materiale, derimot, viser at denne måten å ordlegge seg på er et retorisk grep der buddhistene aktivt benytter seg av det spillerommet de har, for ytterligere å heve sin posisjon og på den måten tilegne seg større etos i forhandlinger med myndighetene om religiøs praksis. På denne måten ser vi at lekbuddhistene også manøvrerer *innenfor* det rammeverket myndighetene har satt.

Lekbuddhistene veksler altså mellom å operere innenfor og utenfor de rammene myndighetene har satt for religion, og de går ut og inn av det røde, sorte og grå markedene Yang skisserer. Dette skjer i stor grad uten at myndighetene griper inn. Vilåårene for religionsfrihet, en grunnleggende menneskerettighet, varierer i stor grad mellom de ulike religionene og mellom ulike etniske gruppene til tross for at myndighetene hevder at all religion skal behandles likt. Årsaken til at myndighetene ikke slår ned på slik praksis blant han-buddhistene er blant annet på grunn av at de ser at han-buddhismen kan bidra til å fremme den politiske målsetningen om å etablere et harmonisk samfunn. Det å akseptere små brudd på hva som er tillatt av religiøs tro og praksis på mikronivå, koster myndighetene trolig langt mindre enn den gevinsten de høster ved økt grad av stabilitet og generell tilfredshet blant det enorme antallet mennesker som praktiserer han-buddhisme i landet. Dette gjelder selvsagt så lenge religionsutøvelsen ikke er en trussel mot myndighetenes autoritet. Dynamikken i religionspolitikken viser at de kinesiske myndighetene benytter seg av buddhismen som et middel til kontroll. Følger vi denne tankerekken litt videre er det også mulig å forstå det slik at myndighetene, ironisk nok, benytter seg av han-buddhismen som et slags "opium for folket".

Årsakene til oppblomstringen av han-buddhismen i Kina er komplekse og sammensatte. På den ene siden ser vi at myndighetene har lagt til rette for at han-buddhismen skal blomstre – en ovenfra-og-ned prosess, samtidig ser vi også at oppblomstringen av han-buddhismen i dag er et resultat av mangel på effektivitet i regjeringens politikk for å regulere lekfolks religionsutøvelse. Videre ser vi at han-buddhismen i dag representerer en så stor gruppe mennesker som myndighetene i dag er avhengige av å representere, snarere enn å undertrykke, for å kunne legitimere sitt eget styre. Han-buddhistene sitter derfor med sterke kort i forhandlingene om spillerom for egen religionsutøvelse. Av denne grunn ser vi at oppblomstringen av han-buddhismen i Kina i dag også er et resultat av at myndighetene neppe har noe valg. Hvordan myndighetene i tiden fremover vil forholde seg til religioner de anser som bidragsytende til et sosialistisk samfunn er vanskelig å forutse. Mye tyder på at dagens trend er vanskelig å snu, og at myndighetene i stadig større grad må forholde seg til religionsutøvere som en reell maktfaktor.

APPENDIKS

OVERSIKT OVER INFORMANTER:

- Informant X1: Mann 27, Guangji-tempelet, 11.04.07.
- Informant X2: Kvinne 36, Guangji-tempelet, 19.04.07.
- Informant X3: Mann 26, Guangji-tempelet, 19.04.07.
- Informant X4: Ung, kvinnelig student, Nanputuo, 27.02.09.
- Informant X5: Ung, kvinnelig student, Nanputuo, 27.02.09.
- Informant X6: Mann 53, eier av butikk som selger religiøse effekter, Xiamen, 27.02.09.
- Informant X7: Arbeidsledig kvinne 23, Guangji-tempelet, 24.04.07.
- Informant X8: Mann 60+, Guangji-tempelet, 24.04.07.
- Informant X9: Mann 24, Nanputuo, 26.02.09.
- Informant X10: Mann 24, Nanputuo, 26.02.09.
- Informant X11: Kvinne 24, Nanputuo, 26.02.09.
- Informant X12: Kvinne 23, Nanputuo, 26.02.09.
- Informant X13: Kvinne 20, Guangji-tempelet, 10.05.07.
- Informant X14: Kvinne 20, Guangji-tempelet, 10.05.07.
- Informant X15: Kvinne 20, Guangji-tempelet, 10.05.07.
- Informant X16: Kvinne 43, Guangji-tempelet, 24.05.07.
- Informant X17: Mann 28, Nanputuo, 26.02.09.
- Informant X18: Kvinne 30, Nanputuo, 26.02.09.
- Informant X19: Mann 27, Guangji-tempelet, 24.05.07.
- Informant X20: Kvinne 23, Nanputuo, 26.02.09.
- Informant X21: Kvinne 38, Guangji-tempelet, 04.06.07.
- Informant X22: Mann 29, (Guangji-tempelet, 04.06.07)

SPØRREGUIDE:

- Bakgrunn, alder, hjemby.
- Hvordan ble du introdusert til buddhismen, hvor kom den religiøse overleveringen fra.
- Er dine foreldre religiøse.
- Personlig praksis hjemme.
 - I hverdagen.
 - Diett
- Personlig forhold til tempelet.
 - Hvor ofte kommer du.
 - Hva gjør du når du er der.
 - Når kommer du.
 - Med hvem kommer du.
- Oppsøker du andre templer.
 - Når.
 - Hvorfor.
- Personlig praksis i tempelet.
 - Meditasjon.
 - Ofringer- røkelse, blomster, papirpenger.
 - Helligdager.
 - Deltakelse i religiøs undervisning.
 - Kontakt med munk/nonner.
- Beskrivelse av å være buddhist, essensen i buddhismen.
- Kjennskap til buddhistisk litteratur.
 - Sutraer.
 - Andre religiøse tekster, tegneserier, populærkultur.
- Bruk av religiøse effekter.
 - Bønnearmbånd.
 - Amuletter.
- Sosialt. Kontakt med andre buddhister. Identitet.
- Forskjell å være buddhist i dag enn for 10, 20, 30 år siden.

BIBLIOGRAFI

- Abu-Lubhod, Lila. "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women". *American Ethnologist* 1990, nr. 1: 41-55.
- Anagnost, Ann. "The Politics of Ritual Displacement". I *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, redigert av Charles F. Keyes, Laurel Kendall og Helen Hardacre, 221-254. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.
- Anderl, Christoph, Halvor Eifring, Mark Teeuwen og Vladimir Tikhonov. *Zen*. Oslo: Bokklubben, 2007.
- Ashiwa, Yoshiko og David Wank. "The Politics of a Reviving Buddhist Temple: State, Association, and Religion in Southeast China". *The Journal of Asian Studies* 2006, nr. 2: 337–359.
- _____. *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Ashiwa, Yoshiko. "Positioning Religion in Modernity: State and Buddhism in China". I *Making Religion, Making the State*, redigert av Yoshiko Ashiwa og David Wank, 43-73. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Aukrust, Knut. "Det informerte samtykke og andre kategoriske imperativ". I *Kulturvitenskap i felt*, redigert av Anders Gustavsson, 219-242. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2005.
- Beck, Ulrich og Elisabeth Beck-Gernsheim. *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*. London: Sage, 2002.
- _____. "Foreword: Varieties of Individualization". I *iChina: The Rise of the Individual in Modern Chinese Society*, redigert av Mette Halskov Hansen og Rune Svarverud, xiii-xx. Studies on Asian Topics. København: NIAS, 2010.
- Berger, Peter L. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999.
- Birnbaum, Raoul. "Buddhist China at the Century's Turn". I *Religion in China Today*, redigert av Daniel Overmyer, 122-144. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Brekke, Torkel. "Finnes det religion i India?". I *Religion – et vestlig fenomen?: Om bruk og betydning av religionsbegrepet*, redigert av Sigurd Hjelde og Otto Krogseth, 163-174. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2007.

- Carlson, Eric. "China's new Regulations in Religion: A Small step, Not a Great Leap, Forward". *Birmingham Young University Law Review* 2005, nr. 3: 747-798.
- Ching, Julia. *Chinese Religions*. New York: Orbis Books, 1993.
- Connerton, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Demiéville, Paul. "Philosophy and religion from Han to Sui". I *The Ch'in and Han Empires: 221 B.C.-A.D. 220*. Vol. 1, redigert av Denis Twitchett og Michael Loewe, 808-872. *The Cambridge History of China*. London: Cambridge University Press, 1986.
- Ebrey, Patricia Buckley. *The Cambridge Illustrated History of China*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- Fägerborg, Eva. "Intervjuer". I *Etnologiskt fältarbete*, redigert av Lars Kaijser og Magnus Öhlander, 55-72. Stockholm: Studentlitteratur, 1999.
- Fisher, Gareth. "Morality books and the regrowth of lay Buddhism in China". I *Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation*. Redigert av Adam Yuet Chau, 53-80. New York: Routledge, 2011.
- _____. "In the Footsteps of the Tourists: Buddhist Revival at Museum- Temple Sites in Beijing". *Social Compass*. (under utgivelse, sisteutkast 17.08.2010).
- _____. "Fieldwork on East Asian Buddhism: Toward a Person-Centered Approach". *Fieldwork in Religion*. (under utgivelse, sisteutkast 01.07.2010).
- _____. "Religion as a Repertoire: Resourcing the Past in a Beijing Buddhist temple". *Modern China*. (under utgivelse, sisteutkast 11.05.2010).
- _____. "Mao and the Lotus: New Interpretations of the Sutra in Contemporary Beijing". *Lotus Sutra in Chinese Life*. (under utgivelse, sisteutkast 15.02.2010).
- Flood, Gavin. *Beyond Phenomenology: Rethinking the study of Religion*. London: Cassell, 1999.
- Frydenlund, Iselin. "Hør her! Du som er fra Norge". I *Kulturvitenskap i felt*, redigert av Anders Gustavsson, 163-184. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2005.
- Fonneland, Trude. "Kvalitative metoder: Intervju og observasjon". I *Metode i religionsvitenskap*, redigert av Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig, 222-242. Oslo: Pax, 2006.
- Gladney, Dru. *Dislocating China*. London: University of Chicago Press, 2004.
- Gold, Thomas. "Guerrilla interviewing among the Getihu". I *Unofficial China: Popular culture and thought in the People's Republic*, redigert av Perry Link, Richard Madsen og Paul

- G. Pickowicz, 175-192. Boulder: Westview Press, 1989.
- Goldstein, Melvyn og Matthew Kapstein. *Buddhism in Contemporary Tibet: Religious revival and cultural identity*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Goossaert, Vincent. "The Concept of Religion in China and the West". *Diogenes* 2005, nr. 1: 13-20.
- Gustavsson, Anders. *Kulturvitenskap I Felt: Metodiske Og Pedagogiske Erfaringer*. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2005.
- Hansen, Mette Halskov og Rune Svarverud. *iChina: The Rise of the Individual in Modern Chinese Society*. Studies on Asian Topics. København: NIAS, 2010.
- Hansen, Mette Halskov og Stig Thøgersen. *Kina: Individ Og Samfunn*. Oslo: Universitetsforlaget, 2008.
- Hansen, Mette Halskov. "In the footsteps of the Communist Party: Dilemmas and Strategies". I *Doing Fieldwork in China*, redigert av Maria Heimer og Stig Thøgersen, 81-95. København: NIAS Press, 2006.
- Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Havnevik, Hanna. "A Tibetan Female State Oracle." I *Religion and Secular Culture in Tibet. Tibetan Studies II. Proceedings of the Ninth Seminar of the IATS 2000*, redigert av Henk Blezer, 259-289. Leiden: Brill, 2002.
- _____. "In the Footsteps of the Tibetan Pilgrims". Forelesning i *The Oslo Buddhist Studies Forum*, Universitetet i Oslo 07.12.2010.
- _____. "Bokkult i buddhismen: Buddhistiske teksters magiske og rituelle funksjoner i Tibet, Mongolia og Himalaya". I *Materiell kultur og kulturens materialitet* redigert av Bjarne Rogan og Saphinaz-Amal Naguib. Oslo: Novus Forlag 2011a (under utgivelse).
- _____. "Drapchilhamo: The Construction of a Fortune Cult in Lhasa". I *Tibetan Studies: Proceedings of the 11th Seminar of the International Association for the Tibetan Studies*, redigert av Henk Blezer. Bonn: Brill, 2011b (under utgivelse).
- Heimer, Maria og Stig Thøgersen. *Doing Fieldwork in China*. København: NIAS Press, 2006.
- Hjelde, Sigurd og Otto Krogseth. *Religion - Et Vestlig Fenomen?: Om Bruk Og Betydning Av Religionsbegrepet*. Oslo: Gyldendal akademisk, 2007.
- Jacobsen, Knut A. *Buddhismen*. Oslo: Pax, 2000.
- Jacobsen, Knut A. og Notto R. Thelle. *Hinduismen Og Buddhismen*. Kristiansand:

- Høyskoleforlaget, 1999.
- Ji, Zhe. "Non-institutional Religious Re-composition among the Chinese Youth". *Social Compass* 2006, nr. 4: 535-549.
- Kieschnick, John. *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Kjellgren, Björn. "The Significance of Benevolence and Wisdom: Reflections on Field Positionality". I *Doing Fieldwork in China*, redigert av Maria Heimer og Stig Thøgersen, 225-244. København, NIAS Press, 2006.
- Kolås, Åshild og Monika Thowsen. *On the Margins of Tibet: Cultural Survival on the Sino-Tibetan Frontier*. Seattle: University of Washington Press, 2005.
- Kuhn, Robert Lawrence. *How China's Leaders Think: The inside Story of China's Reform and What This Means for the Future*. Singapore: Wiley, 2010.
- Leung, Beatrice. "China's Religious Freedom Policy: The Art of Managing Religious Activity". I *The China Quarterly* 2005, vol.184: 894-913.
- Lopez, Donald S. *Buddhism in Practice*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Lu, Xiaowen, Richard O'Leary og Li Yaojun. "Who are the Believers in Religion in China?". I *Religion and the Individual*, redigert av Abby Day, 47-64. Aldershot, Hampshire og Burlington: Ashgate, 2008.
- MacInnis, Donald E. *Religion in China Today: Policy and Practice*. Maryknoll: Orbis Books, 1989.
- Madsen, Richard. "The Catholic Church in China: Cultural Contradictions, Institutional Survival, and Religious Renewal". I *Unofficial China: popular culture and thought in the People's Republic*, redigert av Perry Link, Richard Madsen og Paul G. Pickowicz, 103-120. Boulder: Westview Press, 1989.
- _____. "Catholic Revival During the Reform Era". I *Religion in China Today*, redigert av Daniel Overmyer, 162-181. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Mills, Martin A. *Identity, Ritual and State in Tibetan Buddhism: The Foundations of Authority in Gelukpa Monasticism*. London: RoutledgeCurzon, 2003.
- Nielsen, Finn Sivert. *Nærmere kommer du ikke: Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlag, 1996.
- O'Brien, Kevin. "Discovery, Research (Re)design, and Theory Building". I *Doing Fieldwork in China*, redigert av Maria Heimer og Stig Thøgersen, 27-41. København: NIAS Press,

2006.

- Ortner, Sherry B. *Sherpas through Their Rituals*. London: Cambridge University Press, 1978.
- Overmyer, Daniel L. *Religion in China Today*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Palmer, David. "China's Religious Danwei". *China Perspectives* 2009, nr. 4: 17-30.
- Pillsbury, Adam. *Insider's Guide to Beijing*. Beijing: Immersion Guides, 2008.
- Potter, Pitman. "Belief in Control". I *Religion in China today*, redigert av Daniel Overmyer, 11-31. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Rambelli, Fabio. *Buddhist Materiality: A Cultural History of Objects in Japanese Buddhism*. Stanford: Stanford University Press, 2007.
- Rosmer, Tilde. "Bedre føre var: Om det å forberede seg til feltarbeid". I *Kulturvitenskap i felt*, redigert av Anders Gustavsson, 49-72. Kristiansand: Høyskoleforlaget, 2005.
- Solinger, Dorothy. "Interviewing Chinese People: From High-level Officials to the Unemployed". I *Doing Fieldwork in China*, redigert av Maria Heimer og Stig Thøgersen, 153-167. København: NIAS Press, 2006.
- Spiro, Melford E. *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. New York: Harper & Row, 1970.
- Stark, Rodney og Roger Finke. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Stewart, Charles og Rosalind Shaw. *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge, 1994.
- Stockman, Norman. *Understanding Chinese Society*. Malden: Polity Press, 2000.
- Sun, Yiwei. "当代中国人宗教信仰调查". *Oriental Outlook 瞭望东方周刊* 2007, nr. 6 (02.08, 2007): 28-33.
- Svensson, Marina. "Ethical Dilemmas: Balancing Distance with Involvement". I *Doing Fieldwork in China*, redigert av Maria Heimer og Stig Thøgersen, 262-280. København: NIAS Press, 2006.
- Teeuwen, Mark. "Da religionen kom til Japan". I *Religion – et vestlig fenomen?: Om bruk og betydning av religionsbegrepet*, redigert av Sigurd Hjelde og Otto Krogseth, 142-162. Oslo: Gyldendal Akademisk, 2007.
- Vermander, Benoît. "Religious Revival and Exit from Religion in Contemporary China". *China Perspectives* 2009, nr. 4: 4-15. Oversatt av N. Jayaram.
- Wank, David. "Institutionalizing Modern "Religion" in China's Buddhism: Political Phases of a

- Local Revival". I *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*, redigert av Yoshiko Ashiwa og David Wank, 126-150. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Welch, Holmes. *The Practice of Chinese Buddhism: 1900-1950*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.
- _____. *The Buddhist Revival in China*. Cambridge: Harvard University Press, 1968
- _____. *Buddhism under Mao*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Wellens, Koen. "Negotiable Rights? China's Ethnic Minorities and the Right to Freedom of Religion". *International Journal on Minority and Group Rights* 2009, nr 3: 433-454.
- _____. *Freedom of Religion or Belief in China: Experiences from the Sino-Norwegian Human Rights Dialogue*. Oslo: Unipub, 2010.
- Yan, Yunxiang. *The Individualization of Chinese Society*. Monographs on Social Anthropology. London: Athlone Press, 2009.
- _____. "Introduction: Conflicting Images of the Individual and Contested Process of Individualization". I *iChina: The Rise of the Individual in Modern Chinese Society*, redigert av Mette Halskov Hansen og Rune Svarverud, 1-38. Studies on Asian Topics. København: NIAS, 2010.
- Yang, Fenggang og Joseph B. Tamney. *State, Market, and Religions in Chinese Societies*. Boston: Brill, 2005.
- Yang, Fenggang. "The Red, Black and Grey Markets of Religion in China". *The Sociological Quarterly* 2006, nr. 4: 93-122.
- _____. "Religion in China under Communism: A Shortage Economy Explanation". *Journal of Church and State* 2009, nr. 1: 3-33.
- Yang, Mayfair Mei-hui. *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- Yao, Xinzong og Yanxia Zhao. *Chinese Religion: A Contextual Approach*. London: Continuum, 2010.
- Xing, Lu. *Rhetoric of the Chinese Cultural Revolution: The Impact of Chinese Thought, Culture, and Communication*. Columbia: University of South Carolina Press, 2004.
- Xu, Yun. *Empty Cloud: The Autobiography of the Chinese Zen Master Xu Yun*. Redigert av Richard Hunn. Oversatt av Charles Luk. Longmead: Element Books Ltd., 1988.
- Zhang Qianfang og Zhu Yinping. "Freedom of Religious belief and its Legal Restrictions:

Theory and Reality in China". I *Conference on Law and Religion in Transitional Societies: Comparative Approaches to the Rule of Law*, Oslo 2-3 desember 2006: 120-137.

DIGITALE KILDER OG NETTSTEDER

Amazon.com. *Zen Stories: The Staff and Shout of the Venerable Ones*, Editorial Reviews.

Amazon.com, http://www.amazon.com/Zen-Stories-Staff-Venerable-English-Chinese/dp/B0011AVW5K/ref=pd_sim_b_20 (oppsøkt 27.08.2010).

Bajoria, Jayshree. *Nationalism in China*. Council on Foreign Relations, 23.04.2008, <http://www.cfr.org/china/nationalism-china/p16079> (oppsøkt 15.12.2010).

China.org.cn. *Religious belief*. China Internet Information Senter, dato for copyright ikke oppgitt, <http://www.china.org.cn/english/features/38101.htm> (oppsøkt 10.12.2010).

Cody, Edward. *China's Leader Puts Faith in Religious: Hu Sees Growing Spiritual Ranks as Helpful in Achieving Social Goals*. Washington Post, 20.01.2008, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/01/19/AR2008011902465.html> (oppsøkt 08.12.2010).

Landinfo. *Kina: Bakgrunn for dagens situasjon*. Landinfo, 03.08.2010, http://www.landinfo.no/id/910.0#human_rights (oppsøkt 12.12.2010).

Lim, Louisa. *Beijing Finds Common Cause With Chinese Buddhists*. NPR, 22.07.2010, <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=128691021> (oppsøkt 10.12.2010).

Lothe, Egil, Knut E. Arnesen. *A report from the conference "The First World Buddhist Forum" 13 – 17 April 2006 in Hangzhou, Zhoushan and Shanghai, China*. Oslo Coalition, (dato for oppdatering ikke oppgitt), http://www.oslocoalition.org/documents/world_buddhist_forum.pdf (oppsøkt 10.12.2010).

Lothe, Egil. *A report from a visit to China by a delegation from the Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief in June and July 2004*. Oslo Coalition, (dato for oppdatering ikke oppgitt), <http://www.oslocoalition.org/china.php> (oppsøkt 10.12.2010).

Lothe, Egil, Knut Espen Arnesen og Koen Wellens. *Report from a visit to China by a delegation from the Oslo Coalition*. Oslo Coalition, 03.06.2003. http://www.oslocoalition.org/html/project_china/report_china_visit_2002_%28engli

- sh%29.html (oppsøkt 10.12.2010).
- Nanputuos veldedighetsorganisasjon. 厦门南普陀寺慈善会. Nanputuo, 2003,
<http://www.nanputuo.com/nptcsh/html/200701/2115530166487.html> (oppsøkt 20.01.2011).
- National Bureau of Statistics of China. *Communiqué on Major Figures of the 2000 Population Census (No. 1)*. National Bureau of Statistics of China, 23.04.2002,
http://www.stats.gov.cn/was40/gjtjj_en_detail.jsp?channelid=4920&record=43
 (oppsøkt 12.01.2011).
- People's Daily Online. *Constitution of the People's Republic of China*. People's Daily Online, 22.03.2004, <http://english.peopledaily.com.cn/constitution/constitution.html>
 (oppsøkt 05.06.2009).
- Pew Forum. *Religion in China on the Eve of the 2008 Beijing Olympics*. The Pew Forum on Religion & Public Life, 01.05.2008, <http://www.pewforum.org/Importance-of-Religion/Religion-in-China-on-the-Eve-of-the-2008-Beijing-Olympics.aspx> (oppsøkt 08.12.2010).
- Reuters. *China bans mining on sacred Buddhist mountains*. Reuters, 23.08.2007,
<http://www.reuters.com/article/2007/08/23/us-china-mining-idUSPEK25205720070823> (oppsøkt 23.10.2010).
- Spiegel, Mickey. *China's New Regulation on Religious Affairs: A Paradigm Shift?* Congressional-Executive Commission on China, 11.02.2005,
<http://www.cecc.gov/pages/roundtables/031405/Spiegel.php?PHPSESSID=b88ce53c74e56f3626e52f2711f16a68> (oppsøkt 09.09.2010).
- _____ *China: State control of religion*. Human Rights Watch, oktober 2007,
<http://www.hrw.org/legacy/reports/1997/china1/> (oppsøkt 21.01.2011).
- State Council Information Office. *Freedom of Religious Belief in China*. State Council Information Office, oktober 1997a, <http://www.china.org.cn/e-white/Freedom/index.htm> (oppsøkt 10.12.2010).
- _____ *Freedom of Religious Belief in China*. State Council Information Office, oktober 1997b, <http://www.china.org.cn/e-white/Freedom/f-1.htm> (oppsøkt 10.12.2010).
- _____ *Freedom of Religious Belief in China*. State Council Information Office, oktober 1997c, <http://www.china.org.cn/e-white/Freedom/f-2.htm> (oppsøkt 10.12.2010).
- _____ *Building of Political Democracy in China*. State Council Information Office, oktober

- 2005, <http://www.china.org.cn/english/features/book/145941.htm> (oppsøkt 16.07.2009).
- _____. *National Human Rights Action Plan of China*, State Council Information Office, september 2009, http://www.china.org.cn/archive/2009-04/13/content_17595407_15.htm (oppsøkt 10.12.2010).
- _____. *White Papers of the Government*. State Council Information Office, desember 2010, <http://www.china.org.cn/e-white/index.htm> (oppsøkt 10.12.2010).
- USAs ambassade i Beijing. *22.07.1999a: Falun Gong Crackdown, Day Three*. Aftenposten, 28.03.2011, <http://www.aftenposten.no/spesial/wikileaksdokumenter/article4075684.ece> (oppsøkt 28.03.2011).
- _____. *24.09.1999b: Prominent HK journalist: China's army wants a fight, Hu Jintao's future murky*. Aftenposten, 18.01.2011, <http://www.aftenposten.no/spesial/wikileaksdokumenter/article3994303.ece> (oppsøkt 18.01.2011).
- _____. *8.8.2008: Beijing 2008 Summer Olympics: USG situation report 8*, Aftenposten, 06.01.11, <http://www.aftenposten.no/spesial/wikileaksdokumenter/article3975948.ece> (oppsøkt 15.01.2011).
- US Department of State. *International Religious Freedom Report 2004*. Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, 15.09.2004, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2004/35396.htm> (oppsøkt 11.11.2010).
- _____. *International religious freedom report 2006*. Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, 15. 09.2006, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006/71338.htm> (oppsøkt 21.01.2011).
- Wei, Dedong. *保障宗教人权,重在政府*. Pushi Institute for Social Science, 26.05.2009, <http://www.pacilution.com/ShowArticle.asp?ArticleID=1868> (oppsøkt 05.06.2009).
- Wu, Jiao. *Religious believers thrice the official estimate: Poll*. People's Daily Online, 07.02.2007, http://english.peopledaily.com.cn/200702/07/eng20070207_348105.html (oppsøkt 07.02.2007).

Ye, Xiaowen. *当前我国的宗教问题: 关于宗教五性的再探讨*. Guoxue.com, 05.06.2000,
<http://www.guoxue.com/?p=1699> (oppsøkt 03.03.2011).

_____ *齐心协力办好“世界佛教论坛”*. Shaanxi Normal University, 24.02.2006,
<http://www.wuys.com/paper/wbf/034.asp> (oppsøkt 09.09.2010).

Xinhua. *Full text of Constitution of Communist Party of China*. Xinhua, 25.10.2007,
http://news.xinhuanet.com/english/2007-10/25/content_6944738.htm (oppsøkt
09.09.2010).

_____ *China's religious circle issues joint declaration on religious harmony*. Xinhua,
28.01.2011, [http://news.xinhuanet.com/english2010/china/2011-
01/28/c_13711686.htm](http://news.xinhuanet.com/english2010/china/2011-01/28/c_13711686.htm) (oppsøkt 05.02.2011).